

تاریخ سیر فلسفه در اروپا

ازدورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری

دکترعلی اصغر حلبی

سلسله انتشارات
نشر قطره ـ ۴۸۷

فلسفه و روانشناسی ـ ۳۰



حلبی، علی اصغر، ۱۳۲۳ -
تاریخ سیر فلسفه در اروپا (از دورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری) / علی‌اصغر حلبی. - تهران: نشرقطره، ۱۳۸۳.
۲ ج.: مصور. - (سلسله انتشارات نشرقطره، ۴۸۷، فلسفه و روانشناسی ؛ ۳۰)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
واژه‌نامه.
کتابنامه: ص ۴۸۰ - ۵۲۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. فلسفه - تاریخ. ۲. فلسفهٔ اروپایی - تاریخ. ۳. فیلسوفان. الف. عنوان.
۱۰۹ B ۹۹ / ف ۲۲ ح ۸
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۷۵۵۵-۸۳م

شابک: ۸ - ۳۶۰ - ۳۴۱ - ۹۶۴ (دورهٔ دو جلدی) ISBN: 964-341-360-8 (2 Vol Set)

شابک: ۴ - ۳۶۲ - ۳۴۱ - ۹۶۴ ISBN: 964-341-362-4

تاریخ
سیر فلسفه در اروپا

(از دورهٔ پیش سقراطی تا پایانِ عصرِ روشنگری)

جلد دوم

تألیف و نگارش

دکتر علی‌اصغر حلبی



تاریخ سیر فلسفه در اروپا (۲ جلدی)
دکتر علی‌اصغر حلبی
چاپ اول: ۱۳۸۳
لیتوگرافی: طاووس رایانه
چاپ: سارنگ
تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه
بهای دورهٔ دو جلدی: ۹۵۰۰ تومان

دفتر مرکزی و فروش: خیابان فاطمی، خیابان ششم، پلاک ۹
تلفن: ۳ ـ ۸۹۷۳۳۵۱ دورنگار: ۸۹۶۸۹۹۶
صندوق پستی ۳۸۳ ـ ۱۳۱۴۵
Printed in The Islamic Republic of Iran

۱۰

سدهٔ نوزدهم: نیمهٔ نخستین

این سده با گروهی از متفکران آغاز شد که نمی‌توانستند سربسته از عقاید کانت پیروی کنند. هامان و فریز لازم دیدند که در عقاید کانتی‌مذهبان تغییراتی بدهند. پس از آن ترندلنبورگ بیشتر افکار کانت‌گرایان را انتقاد کرد.

این سنت پیچ‌وخم‌های گوناگون یافت و در جنبش‌هایی ظاهر گشت که چیزهایی بیشتر از تفسیرها یا نقادی‌های صرف بود. خواه به صورت موافق یا مخالف، واقع‌انگاری هربارت، مذهب معنوی مطلق هگل، بدبینی شوپنهاور، و مذهب تحصلی کنت، همه گسترش‌ها و نظریه‌هایی بودند که بر پایهٔ فکر کانت نهاده بودند. کولریج مذهب کانتی را در انگلستان شناسانید. کراوس، روزمینی، کارلایل، اشتراوس، امرسون، و فوئرباخ از راه‌های گوناگون تأثیر فیلسوفان معنی‌انگار آلمان را نشان دادند و توضیح کردند. و همچنین تحلیل دقیق ایشان در برخی جاها با اصلاحاتی نیز همراه بود. ضمناً سنت فلسفی بریتانیا با اندیشه‌های پالی، میل‌ها[۱]، و همیلتن ادامه یافت.

تحلیل تجربه به یک شکل غیرکانتی از سر گرفته شد، به‌ویژه در آثار من دوبیران، بنک، کیرکگور و استیرنر. مسایل اجتماعی نیز بیشترین هدف سن سیمون و انگلس بود. در خداپرستی طَبْعی جفرسون و در باب مذهب توفیق[۲]، کوزن نظریات مستقلی اظهار کردند، و تمایلات تجددطلبی[۳] در قلمرو کلیسا نیز در افکار دولامِنِه و جیوبرتی پیدا شد. توجه به منطق ریاضی در اندیشه‌های پویسون و کورنو، و دمرگان ظاهر گشت، و علاقهٔ

---

۱. مقصود جیمز میل، و جان استوارت میل است.

2. Syncretism.

3. Modernistic Tendencies.

فزایندهٔ متفکران را در این زمینه از پیش خبر می‌داد که اهمیت خود را از یک صد سال گذشته ظاهر کرده بود.

ج. هامان[1] (۱۷۸۸ـ ۱۷۳۰مـ.) [کونیگسبرگ، والبرگن[2]]. اگرچه وی با فلسفهٔ کانت موافق نبود، ولی شخصاً از دوستان نزدیکش بشمار می‌رفت. هامان زندگانی را مهم‌تر و نتیجه‌بخش‌تر از معرفت بنظر می‌آورد، و از این جهت تحلیل را در مقامی فروتر می‌نشاند. به نظر او فکر مجرد است. مذهب در همهٔ حیات ما ریشه دوانیده است. به نظر وی کانت، هیوم را رد نکرده است. هامان معتقد شده بود که حیات آشتی اضدادی است که اصولاً زندگانی ما را نابود نمی‌سازند، اگرچه در اندیشهٔ ما مانعةالجمع‌اند. عقل، بدون سنت و ایمان نمی‌تواند زیست. ماده و صورت، اشراق و تفکر عقلی، تنها از نظر منطقی با هم مخالفند، وگرنه در عالم واقع از هم جدا نیستند. کتاب مابعدالانتقاد خالص‌انگاری عقل محض[3] هامان دوازده سال پس از مرگ او یعنی در سال ۱۸۰۰ میلادی انتشار یافت.

دوترسی[4] (۱۸۳۶ـ ۱۷۵۴مـ.) [بوربونابیس[5]، استراسبورگ، پاریس، آتویل[6]]. ترسی در زمان ظهور انقلاب فرانسه سرهنگ ارتش بود و به عنوان نماینده به شوراهای نظامی فرستاده شد. در روزگار ناپلئون سناتور شد، و بعدها عضو مجلس اعیان (زمان لویی هجدهم) گردید. در آتویل، وی با کابانیس و کندرسه به پژوهش علمی گمارده شد. چون از دوستان لافایت[7] بود به تبعید محکوم شد، ولی در بازگشت پنهانی گرفتار و زندانی گردید. ترسی در زندان فلسفه‌های لاک و کندیاک را خواند و بر پایهٔ آن‌ها فلسفهٔ خود را که حس‌انگاری[8] باشد بنا نهاد، که در مابعدالطبیعه به نتیجه‌یی ماده‌انگارانه می‌انجامد.

---

1. John G. Hamann.
2. Walbergen.
3. *Metacritique of the purism of pure Reason*.
4. Antoine Destutt de Tracy.
5. Bourbonnais.
6. Autevil.
7. لافایت Lafayette (۱۸۳۴ـ ۱۷۵۷مـ.) ژنرال و سیاستمدار فرانسوی. او انقلابیون را در آمریکا (۸۷ـ ۱۷۷۷مـ.) یاری داد، و به عنوان یک سلطنت‌طلب آزادیخواه گارد ملی را در دو انقلاب فرانسه (۱۸۳۰ و ۹۲ـ۱۷۸۹) رهبری کرد.
8. Sensualism.

دوترسی معرفت ما را از جهان خارج بر اساس عمل و مقاومت[1] می‌سنجید. کتاب مهم او عناصر ایدئولوژی[2] (۱۸۱۵ـ ۱۸۰۱مـ.) نام دارد، و بیشتر بر پایهٔ جانورشناسی است؛ وی همچنین رساله‌یی در اراده[3] نوشته است.[4]

ویلیام پالی[5] (۱۸۰۵ـ ۱۷۴۳مـ.) [پیترزبورگ، کمبریج، لندن]. با ترکیب فلسفه لذت‌انگاری[6] و مذهب قدرت[7]، پالی استدلال می‌کند که لذت و الم محرکِ اعمال انسان است، و آنچه دردناک است نمی‌تواند غایتی برای حس تکلیف[8] ما باشد. هر چه، روی‌هم‌رفته، سودمند باشد خوب است و مایهٔ خشنودی خدا از آدمی‌زاده می‌گردد. ولی این **ارادهٔ خداست** که زمینه را برای تکلیف اخلاقی آماده می‌سازد و آن‌را وضع می‌کند. پالی در کتاب خداشناسی طبیعی[9] (۱۸۰۲)، برهان ساعت[10] را تکرار کرده می‌گوید: پیچیدگی ساختمان یک ساعت دلیل بر وجود ناظمی خردمند می‌باشد، از این راه این همه نقش عجیب هم که بر پهنهٔ گیتی پیداست دلیل خلاقیت و تمشیت دادن **عقل الهی**[11] به آن‌هاست.

فریز[12] (۱۸۴۳ـ ۱۷۷۳مـ.) [باربی، سویس، ینا، هایدلبرگ]. فریز در انتقاد جدید[13] (۱۸۰۷مـ.) خود می‌کوشد که نقادی کانت را بر پایهٔ مردم‌شناسی فلسفی[14] بنهد. هم او می‌گوید که روانشناسی، اشکالی را که جریان معرفت ما بخودی خود انجام می‌دهد، کشف می‌کند؛ سپس مفاهیم علمی‌یی را که آن‌ها را بیان می‌کند استنباط می‌کند. فریز مقولات کانت را می‌پذیرد، ولی در این نکته که وی آن‌ها را درست بکار برده شک می‌کند. علم هرگز نمی‌تواند از محدود بگذرد و به نامحدود برسد. هر واقعیتی یک جهت درونی روحانی دارد، همچنانکه یک جهت برونی مادی دارد. فریز فکر می‌کند که تنها ایمان این نتیجه را ببار

---

1. Resistance.
2. *Elements of Ideology*.
3. *Treatise on the Will*.

۴. باید در نظر داشت که معنی ایدئولوژی آن نیست که امروزه با شنیدن آن واژه به ذهن متبادر می‌شود، یعنی مثلاً مرام فلسفی و بویژه سیاسی خاص یک گروه، بلکه تقریباً معنی این کلمه ــ در اصطلاح دوترسی ــ بررسی ریشه‌ها و منشأ «ایده»هاست، و بیان و اظهار آن‌ها به وسیلهٔ زبان (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۹، بخش اول/ص ۳۸).

5. William Paley.
6. Hedonism.
7. Authoritarianism.
8. Sense of Duty.
9. *Natural Theology*.
10. "Watch Argument".
11. Divine Mind.
12. Jacob F. Fries.
13. *New Critique*.
14. Philosophical Anthropology.

می‌آورد، هرچند که معمولاً همیشه از راه بیانات رمزی[1] اظهار می‌گردد.

هربارت[2] (۱۸۴۱ـ ۱۷۷۶مـ.) [ینا، کونیگسبرگ، گوتینگن]. هربارت فلسفه‌یی را تعلیم می‌کرد که خود آن‌را **واقع‌انگاری** نامیده است. او واقعیت‌ها را واحدهای تفکیک‌ناپذیر وجود می‌نامد که بر اساس آن‌ها فلسفهٔ مفاهیم اساسی علم (امتداد، فعل، لزوم ذاتی، علیت و غیره) را می‌سازد. جهان، جهان کثرت است نه وحدت. هربارت روح را نیز یکی از واقعیت‌ها نامیده، و آن‌را از این نظر که صیانت ذات خود را از طریق تصورات خود آشکار می‌کند، سنجیده است. احوال ذهنی، همه نتیجهٔ پیکار نیروهای ضد هم است. هربارت کوشید تا قوانین روانشناسی را مانند قوانین علوم طبیعی گسترش داده قطعی سازد. هربارت **اراده** را با تفکر یکی می‌شمارد و آزادی را به عنوان تسلط نیرومندترین توده تصورها تبیین می‌کند. او کتاب نکات عمده در مابعدالطبیعه[3] را به سال ۱۸۰۸ منتشر کرد.

کراوس[4] (۱۸۳۲ـ ۱۷۸۱مـ.) [ایسانبرگ[5]، ینا، درسدن، مونیخ]. کراوس سازندهٔ نظامی بود که آن‌را **خدا در همه چیزانگاری ــ پان انتی‌ایسم**[6] ــ می‌نامید و مقصود از آن توفیق میان توحید[7] و وحدت وجود[8] است. او از معنی‌انگاران مطلق متأثر بوده، اما مستقیماً از آن‌ها پیروی نمی‌کند. نفس یا خود، چیزی بی‌واسطه و واقعی است، یعنی اتحاد جسم و روح است، که اولی متعلق به طبیعت و دومی مربوط به ساحت روح است. واکنش یا عمل متقابل آن دو دلالت ضمنی بر وجود موجودی برتر یعنی **خدا** دارد که او واقعیت غایی است و از تضاد طبیعت و روح برتر است. کراوس معتقد بود که طبیعت مجموعه‌یی آلی است، یعنی کل حیات[9] است. انسانیت نیز در وسیع‌ترین معنی آن شامل همهٔ ساحت طبیعت و روح است، که وجود مادی ما تنها بخشی از آن است. انسان وظیفهٔ خود را تنها با کمال دادن اجتماع است که می‌تواند واقعیت ببخشد. کراوس معتقد بود که اخلاق، ارادهٔ صرف به نیکوکاری را تأکید می‌کند. قانون، عبارت از شناخت دولت در زیر فرمان عقل محض و حقیقت جاودانی است. دین، عبارت از اجتهاد انسان برای اتحاد با خداست. معتبرترین اثر هربارت انسان نمونه[10] نام دارد که در سال ۱۸۱۱ منتشر شد.

---

1. Symbolic expressions.
2. Johann Friedrich Herbart.
3. *Main Points in Metaphysics*.
4. Karl C. F. Krause.
5. Eisenberg.
6. Panentheism.
7. Theism.
8. Pantheism.
9. An Organic Whole, a Total life.
10. *The Archetype of Man* (Das Urbildder Menschleit).

مِن دوبیران[1] (۱۸۲۴ـ ۱۷۶۶مـ.) [برگراک[2]، ورسای]. وی به اهمیت خودآگاهی به‌عنوان فعالیت درونی تکیه می‌کند. فعالیت ارادی بنیاد مقولات و سرچشمهٔ اخلاق است. وی سرانجام به **عرفان**[3] کشیده شد و بر این عقیده رسید که حیات روح فراتر از ساحت پدیدارهاست. ذهن، مقاومتی را که به وسیلهٔ جهان خارج ارائه می‌گردد، تجربه می‌کند، و مفهوم جوهر و علت را موافق فعالیت اراده بیان می‌کند. مِن دوبیران از این نظر هم مهم و درخور تحسین است که تأثیر روزافزونی بر روی «مذهب روحانی»[4] فرانسه گذاشت. بیشتر نوشته‌های او پس از مرگش چاپ شد؛ نوشتهٔ معروفِ او رساله در پایه‌های روانشناسی[5] (۱۸۱۲) نام دارد و از رساله‌های معتبر و نمونه بشمار می‌رود.

سن سیمون[6] (۱۸۲۵ـ ۱۷۶۰مـ.) [پاریس]. سن سیمون مدافع یک **مذهب اشتراکی آرمانی**[7] بود. علم باید در خدمت بشر و بهبود روابط اجتماعی باشد و مایهٔ اصلاح مردم و اجتماع گردد. عقیدهٔ جازم او این بود که در مجتمع آرمانی، دانشمندان و صاحبان صنایع[8] باید در جهت منافع همهٔ کارگران حکومت کنند. به نظر سن سیمون دولت کمال مطلوب باید بر این پایه بنا شود که هر کارگر در برابر لیاقت و کار خویش مزد و پاداش بیابد. مسیحیت نیز باید از نکات مرموز و نامعقول خود پیراسته شود. عقاید سن سیمون در کتاب معروف او تجدید سازمان مجتمع اروپایی[9] (۱۸۱۴) به تفصیل آمده است.

«هگل فکر می‌کرد که همهٔ واقعیت را در تورِ مفهومی دیالکتیک خود شکار کرده، در حالی‌که وجود از سوراخ‌های تور گریخت.»
(کیرکگور)

هگل[10] (۱۸۳۱ـ ۱۷۷۰ مـ.)

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، بزرگ‌ترین و یا جنجالی‌ترین فیلسوف آلمان ــ پس از کانت ــ در قرن نوزدهم میلادی است و از متفکّران و فلسفیانِ بزرگ اروپا در قرون جدید. در

---

1. Maine de Biran.
2. Bergerac.
3. Mysticism.
4. "Spiritualism".
5. *Essay on the Foundations of Psychology*.
6. Count de St. Simon.
7. Utopian Socialism.
8. Industrialists.
9. *Reorganization of European Society*.
10. G.W.F. Hegel.

اشتوتگارت متولد شد. تحصیلات اوّلیهٔ خود را در همانجا انجام داد. در سال ۱۷۸۸ به توبینگن رفت تا علوم دینی و الهی بیاموزد. ولی بیشتر هَمِّ او مصروفِ یاد گرفتن فلسفه و زبان‌های لاتین و یونانی شد. دوستانِ نزدیک او هولدرلین، شاعر بزرگ آلمان [پس از گوته]، وشلینگ فیلسوف معروف بودند. پس از پایانِ تحصیلاتِ خود، به کشیش شدن رغبتی نشان نداد، و ترجیح داد که با عایدات مختصرِ خود اوقاتِ فراغت را به آموختن فلسفه و ادبیّات یونانی صرف بکند، و در این راه ــ چنانکه از آثارش برمی‌آید ــ به هراکلیتوس و افلاطون بیشتر توجُّه یافت. اندکی بعد در شهر بِرْن [Berne] سویس معلّم سرخانه شد، و از کتابخانهٔ بزرگِ آن شهر استفادهٔ بسیار کرد. در سال ۱۷۹۶ به شهر فرانکفورت رفت، و در آنجا نیز معلم سرخانه شد. در سال ۱۸۰۱م. به شهر ینا رفت و در دانشگاهِ آنجا به تدریس پرداخت، و هم کتاب معروف پدیدارشناسی ذهن (۱۸۰۷) را نوشت. از سال ۱۸۰۸ تا ۱۸۱۶ ریاست مدرسهٔ عالیِ نورنبرگ را داشت، و در همانجا کتاب علم منطق (۱۸۱۶ـ ۱۸۱۲م.) را تألیف کرد. در سال ۱۸۱۶ استاد دانشگاه هایدلبرگ شد. «هگل دائرةالمعارفِ علوم فلسفی خود را در همین زمانی که استاد هایدلبرگ بود چاپ کرد. و بی‌درنگ پس از انتشار، چنانکه ستایشگرانِ او می‌گویند، به برلین دعوت شد تا استاد بلامنازع فلسفه در آن دانشگاه باشد.»[1] یعنی در سال ۱۸۱۸ به دعوت دانشگاه برلین [و البته با اشارت ویلهلم سوم پادشاه پروس] به آن شهر رفت، و تا آخرِ عمر در آنجا ماند. در سال ۱۸۲۱ کتاب اصول اساسی فلسفهٔ حقوق را منتشر کرد. درس‌های او دربارهٔ «تاریخ فلسفه»، «فلسفهٔ تاریخ» و «فلسفهٔ دین» و «جمال‌شناسی» نیز در همان دورهٔ اقامت و تدریس او در برلین منتشر شد. در همین دورهٔ اقامت در برلین، هگل از شهرت و نفوذ بسیاری برخوردار بود، و از حکومتِ پادشاهی پروس حمایت کرد، و سرانجام به مرض وبا که در آن هنگام آلمان را فراگرفته بود، درگذشت.

□ □ □

«هیچ چیز ثابت و پایدار نیست مگر تغییر...!»[2]

هگل یکی از متنفذترین فیلسوفان همهٔ اعصار است: درواقع، تاریخ فلسفه را از زمان مرگ او می‌توان به عنوان یک رشته عِصیان‌ها برضدّ او و پیروان او دانست. اگرچه اندکی

1. K. R. Popper. *The Open Society and Its Enemies*, Volume, 2, p. 46, Routledge, 1984.
2." Nothing is Permanent but Change".

بیش از یک قرن پس از مرگ او، از پیروان او اندکی بجای ماندند، ولی قسمت اعظم اندیشه‌های او از سوی مخالفانش جذب شده است، و برای کسبِ مختصر زمینه و سابقه‌یی در بابِ کیرکگور و ایمان راستین و مارکس، در باب مارکس‌گرایی و مذهب اصالت موجود[1]، دربارهٔ کردارگرایی، و فلسفهٔ تحلیلی، در باب ارتدکس جدید[2]، و نیز مذهب نقّادیِ نو، باید تأثیر هگل را به عنوان یکی از عوامل اصلی بشمار آورد.»

«اگر چه مجموعه آثار او به زبان آلمانی بالغ بر بیست مجلّد است، و در چاپِ انتقادی متجاوز از سی مجلّد می‌شود، ولی هگل خود تنها چهار کتاب چاپ کرد: پدیدارشناسیِ روح[3] (۱۸۰۷)، منطق[4] (۱۶-۱۸۱۲)، دائرةالمعارف علوم فلسفی[5] (۱۸۱۷)، و فلسفهٔ حقّ[6] (۱۸۲۱).[7]

هگل با فیخته در «درست بکاربردن روشِ منطقی»، و با شلینگ در «یکی کردن منطق با مابعدالطبیعه» موافق بود. هر سهٔ این فیلسوفان «حقیقتْ را جاندار، پویا، و پیشرونده در نظر می‌آوردند.»

فهمِ فلسفهٔ هگل دشوار است به دو دلیل: یکی آنکه فلسفهٔ او جامع همه یا دست‌کم غالبِ فلسفه‌های سابق بر خود است (به‌عبارت دیگر «التقاطی» است)، چه از هراکلیتوس، برمانیدس، افلاطون تا کانت، از همه بهره برده است. اما نه بدین معنی که مطالبی را از این و آن بگیرد و مُرَقَّعی بسازد، بلکه آن همه را در بوتهٔ اندیشهٔ خود گداخته و نظام فلسفی نسبةً کامل و نوآیینی پرداخته است؛ دیگری اینکه در بیانِ مطالبِ خود نه آسان‌نویسی اختیار کرده و نه در بکار بردنِ اصطلاحات مرسوم میانِ فیلسوفان به همان معنی متداول، پروایی داشته است (به بیان دیگر از اصطلاحات ویژه، استفادهٔ مرسوم متداول را نکرده است.)

همهٔ بحث هِگِل از مطلق است، اما مطلق چیست، و برای انسان چگونه دریافتنی است؟

مطلق، عبارت از عقلِ کلّی است که در تمامِ ابدیّت در حرکت است، و خود را در جهانِ عینی تجسُّم می‌بخشد. **نقّادیِ عقل محض** نوشتهٔ کانت ریشهٔ مذهب هگلی است. هگل نیز (همچنانکه پارمنیدس می‌گفت) تأکید می‌کرد که: «تفکر و وجود هر دو یک

---

1. Existentialism.
2. New Orthodox.
3. Phänomenologie des Geistes
4. Logik.
5. *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*.
6. *Philosophie des Rechts (philosophy of Right)*.
۷. دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه، ۱۱۷.

چیزند»، و این نظر خود را در کتاب منطق[۱] (۱۸۱۷) به‌خوبی بیان می‌کند. در این کتاب هگل شرح می‌دهد که جهانْ، معقولْ یا عقلانی[۲] است، چنانکه از مشاهدهٔ نظم در آسمان‌ها برمی‌آید، و نیز از تأمُّل در قوانین زیست‌شناسی و همه چیزها؛ و این وظیفهٔ فلسفه است که وجود عقل را در همهٔ آن‌ها دریابد؛ و این است آنچه بدان‌ها معنی می‌بخشد.

تفکر برای هگل اساساً یک جریان **استقرایی**[۳] است. او تأکید می‌کند که محتوایی جدید همواره در ظُهور است تا با جریان قدیم مشابهت یابد، و آن قدیم نیز بایدْ از نو ساخته و تازه شود. تفکرٌ از قاعدهٔ جدالی عمومی[۴] پیروی می‌کند: وَضْع (= نهاده)، وضع مجامع (= با هم نهاده)، و وضع مخالف (= برابر ـ نهاده)[۵] پیش از او در فلسفه‌های فیلسوفان سابق نیز آمده. هگل استدلال می‌کند که زمینهٔ جامع‌الاطرافِ عالَمْ خود را در اشکال مختلف، حتی متضاد، تنوُّع می‌دهد و از طریق تضادّ[۶] و تخالُف وحدت می‌آفرینند. در طول تکامل، این متضادها با هم موافق و سازگار گشته و در کُلّ اتحاد می‌یابند. مراحل واپسین رشد یا کمال، واقعیت دادن به حقیقت و معنیِ مراحلِ پیشین است، و به همین ترتیب مراحل واپسین هم ادامه می‌یابد. بنابراین، تفکر نباید اشیاء را جدا از هم در نظر بگیرد، بلکه باید آن‌ها را در ارتباط با منشأ خود و ارتباط با چیزهای دیگری که با هم رقابت دارند، لحاظ کُند. با آغاز کردن از تصوراتِ ساده و مجرّد[۷]، فکر باید به «تصورات» پیچیده[۸] و عینی کشانیده شود. معرفت به وسیلهٔ همهٔ سلسله یا نظامِ مفاهیم تشکیل می‌گردد. حقیقت، کلّ است، تمامیّتی است که هرگز پایانی نخواهد گرفت، ولی امری است که فکر را به سوی فرآیندی بی‌پایان سوق می‌دهد.

هگل مدّعی است که به وسیلهٔ فرآیندِ جدالی[۹] یا سلوکِ عقلی می‌توان مقولات فکر و واقعیت را از طریق مراتبِ وجود، جوهر و تصور، ترسیم کرد. طبیعت، تصور مطلقی است که خارجیّت یا عینیّت و کثرت یافته است. وحدت او از میان رفته، و بنابراین می‌کوشد که

---

۱. منطق هگل در حقیقت فلسفه است و مابعدالطبیعهٔ او را تشکیل می‌دهد.

2. Rational.
3. Inductive.

4. The General Dialectical Formula (= قاعدهٔ عامّ سلوکِ عقلی).

5. Thesis, Synthesis, antithesis.

۶. «لَولاالتّضادُ لَما صَحَّ الفیضُ عَنِ‌الفیّاض».

7. Simple, abstract concepts.
8. Sophisticated Concepts.

9. Dialectical Process.

وحدت و این هم‌آنی[1] خود را در خودآگاهی انسان، که به منزلهٔ پیروزی و نشانهٔ کمالِ طبیعت است، بازیابد. در این پیکار سه مرحله وجود دارد: «مکانیکی»، «فیزیکی» و «حیاتِ آلی» (= اندامی)[2]. روح بار دیگر در سه مرحله پدیدار می‌گردد. عینی، ذهنی، و مطلق. در مرحلهٔ عینی، طبیعت مبدّل به آگاهی می‌گردد؛ در مرحلهٔ ذهنی، ذهن، قانون اخلاق و دولت را وضع می‌کند؛ مجتمعی مرکب از افراد آزاده‌یی که هر یک از آن‌ها به اختیار، قوانین، عادات و رسوم مردمِ خود را می‌پذیرد. هر شهروندی وِجدان فردیِ خود را مطیع عقل کلّی[3] می‌سازد که به طور کامل در اراده جمع ظهور یافته است. ازاین قرار، هگل چنین می‌پندارد که دولت مظهر بزرگ‌تر و کامل‌تر فرد است، و از همینجاست گفتارِ معروف او که: «**دولت**، به منزلهٔ خدایی است که بر رویِ زمین گام می‌زند.»[4] پیشرفت، عبارت از رشد (افراد) در پذیرشِ آزادِ قانون است که زندگانی اجتماعی را ممکن می‌سازد.

جدال تاریخی[5]، رشد و بسط عقل کلّی را در چهرهٔ دولت‌های متفاوت ظاهر می‌سازد. شخصیّت‌های بزرگ و مردان والا وسیله‌هایی هستند که از طریقِ آن‌ها روح جهانی یعنی مطلق، غایات خود را تحقُّق می‌بخشد.[6] هگل تأکید می‌کند که **تاریخ** مظهرِ گسترش و بسط تصور است که به صورت نفی و اثبات و پیکار دائم پدیدار می‌گردد، و نتیجهٔ این پیکار به هر حال مایهٔ کمال پیروزی از دو جانب نیست. بزرگترین جریان تاریخ، **استبداد** را در «رژیم»های سلطنتی خاورزمین، **دموکراسی** (مردم‌سالاری) ناپایدار را در یونان، و **حکومت مشروطه** سلطنتی پارلمانی را در مسیحیّت نشان می‌دهد. و این اخیر را برترین نمایش نیل به آزادی راستین باید دانست.[7]

روح به مرحلهٔ کمال مطلق و برترین مرتبهٔ تحقق‌بخشی خود در هنر، دین، و فلسفه

---

1. Unity and Self-identity.
2. Mechanics, Physics, and Organic life.
3. Universal Reason (= عقل جهانی).
4. "State, is the march of God on earth."
5. The dialectic of history.

۶. شخصیت‌های بزرگ تجلّی‌دهندهٔ مطلق و معقولیّت و روح عالم هستند. چنانکه دربارهٔ او این گفتار مشهور است: هگلِ جوان که پس از دیدن ناپلئون در پهنهٔ پیکار برگشته بود، گفته‌اند چون زنِ صاحبْ‌خانهٔ خود را دید گفت: «من امروز روحِ جهان (Weltgeist = G.) را بر رویِ اسب سفیدی دیدم!» (Latey, Maurice, *Tyranny*, p. 67. ←).

۷. تأثیر منتسکیو و کتاب جوهر قوانین او در اینجا به خوبی آشکار است؛ و نیز طرفداری از نظام سلطنت، که شوپنهاور از آن به شدت انتقاد می‌کند.

می‌رسد. در نظر هگل، هنر، نامحدود را به صورتِ مرئی (محدود) جلوه‌گر می‌سازد؛ دین همان را بیشتر از هنر، ولی به صورت رمزی و تخیُّلی، نشان می‌دهد؛ و بنابراین، هگل نتیجه می‌گیرد که: تنها فلسفه مرحلهٔ غائیِ همهٔ کمالاتِ عقلی است.

هگل ــ چنانکه گفتیم ــ اول انقلابی بود، و نسبت به ناپلئون اظهار ارادت می‌کرد و نظام «فئودالی» پروس را می‌نکوهید،[1] پس از سقوط ناپلئون کرسی استادی دانشگاه برلین را بدست آورد و فیلسوفِ رسمی دستگاه شاهانهٔ پروس شد و از نظام سلطنتی مشروطه دفاع می‌کرد.

عقیدهٔ او دربارهٔ دین: او با همهٔ ادیان مخالف نیست، ولی بخش‌هایی از مسیحیّت را با عقل و شرافتِ انسانی سازگار نمی‌یابد. از مسیحیّت نیز با مذهب کاتولیک مخالف و با مذهب پروتستان تا حدود زیادی بر سرِ سازگاری است؛ و دلیل آن این است که مانند هابز و مارتین لوتر طرفدارِ امیران است، چون فیلسوفِ رسمی بوده است.

ــ اهمیّت هگل و برخی تذکُّراتِ ابتدایی

هگل اوجِ نهضتی در فلسفهٔ آلمان است که با کانت آغاز شده بود؛ هرچند او به کرّات کانت را انتقاد کرده است، ولی اگر کانت وجود نمی‌داشت نظام فلسفی او پدیدار نمی‌شد.

تأثیر او با اینکه اکنون رو به کاهش است، در آلمان بسیار زیاد بوده است. در پایانِ سدهٔ نوزدهم، فیلسوفانِ عمدهٔ فرهنگستانی، هم در آمریکا و هم در بریتانیای کبیر، هگلی بوده‌اند. در فراسویِ فلسفهٔ صرف، بسیاری از متکلّمان پروتستان، عقاید او را پذیرفته‌اند، و فلسفهٔ تاریخ او فرضیّهٔ سیاسی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. چنانکه، هر کسی می‌داند، مارکس در جوانیِ خود شاگردِ او بوده است، و در نظامِ عقاید خود، عناصر مهمّی از فلسفهٔ هگل را همچنان حفظ کرد. هرچند (چنانکه بسیاری عقیده دارند)، تقریباً همهٔ عقاید او نادرست است[2]؛ با این همه دارای اهمیّت بسیار است، و این

---

۱. «هگل، در آغازِ کار عاشق آزادی بود، در دورهٔ انقلابِ فرانسه در میدان عمومی توبینگن درختِ آزادی کاشت!...» (هانری طامِس، بزرگان فلسفه، «هگل»، ۴۲۹، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۵ هـ. شـ.).

۲. برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ غرب، ۷۰۱، چاپ دهم:

"I myself believe almost all Hegel's doctrines are false...".

اهمیت صرفاً تاریخی نیست، همچنانکه بهترین نمایندهٔ هر نوع فلسفهٔ دیگر، در نظام‌های دیگر، نیز ممکن است کمتر انسجام داشته یا صحیح باشد، ولی در عین حال مهم باشد.

□ □ □

دشواری فلسفهٔ هگل

فلسفهٔ هگل بسیار دشوار است.[1] راسل می‌گوید: «باید بگویم که فهم فلسفهٔ او از فهمِ فلسفهٔ همهٔ فیلسوفانِ بزرگ دشوارتر است.» دربارهٔ این دشواری، احتمالاً، دشمنِ او شوپنهاور داوری لطیفی کرده است، هرچند که شاید مورد پسندِ همه نباشد، او می‌نویسد:

«مردم با خواندنِ آثار کانت، ناگزیر متقاعد شدند که هر چیز مُغْلَق و مبهم را نمی‌توان بی‌معنی دانست» فیخته و شلینگ از این معنی استفاده کردند و در فلسفه تارِ عنکبوتِ زیبایی بافتند؛ ولی آنکه در یاوه‌گویی جسارت را به حَدِّ أعلیٰ رسانید و چنان سخنانِ مُغْلَق و بی‌معنی گفت که تا آن وقت جز در تیمارستان‌ها سابقه نداشت، هگل بود! وی با بی‌شرمی سخنان بیهودهٔ فریبنده‌یی گفت که تا آن وقت کسی نگفته بود، و به نتایجی رسید که در نظرِ آیندگان افسانه‌یی خواهد بود، و همچون یادبود خاطره‌یی از حُمْق و کودنیِ ملّتِ آلمان برجای خواهد ماند![2]

□ □ □

می‌گویند از کشیشی پرسیدند که تعریفی از مسیحیّت بگوید، و این در حالی بود که او بر روی یک پا ایستاده بود و او گفت: «همسایه‌ات را چنان دوست بدار که خود را دوست داری» ولی وقتی یک فرانسوی از هگل پرسید که فلسفهٔ خود را در یک جمله بیان کند، او ترجیح داد که جواب آن فرانسوی را در ده (۱۰) جلد بدهد! و ظاهراً از همین جاست که گفته‌اند:

«هگل انتزاعی‌ترین فلسفه را با دشوارترین بیان مطرح ساخته است.»

و نیز از قول خود او نقل کرده‌اند که «تنها یک نفر فلسفهٔ مرا فهمید و او هم نفهمید»؛ و نیز گفته‌اند: وقتی کسی معنی عبارتی از عباراتِ او را از خودِ او پرسید پس از تأمّل جواب داد «زمانی که این عبارت را می‌نوشتم من و خدا هر دو می‌فهمیدیم، امّا اکنون تنها خدا

---

۱. بعضی از دوستان (از قول هگل در بستر مرگ) نقل کرده‌اند که گفت: «تنها یک تن فلسفهٔ مرا فهمید، و او هم آن را نفهمید!»

۲. نقل از ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ۲۷۶، ترجمهٔ مرحوم استاد زریاب خویی، دانش، ۱۳۶۲.

می‌فهمد»؛ و نیز معروف است که کتابِ او را در منطق یکی از دانشمندان به زبان فرانسه نگارش داد، چون هِگِل آن نگارش را دید گفت «حالا می‌فهمم که چه می‌خواستم بگویم!»

از معاصرانِ ما بیشتر از همه پوپر او را دنبال کرده، و از جهاتِ مختلف او را انتقادِ شدید کرده است، و از جمله نکاتِ زیر را گفته است:

۱. علی‌رغم همهٔ آنچه [در ستایش و تمجید] هگل گفته‌اند، چنین می‌نماید که هگل حتی نمی‌توانست مؤثّرترین چهره در فلسفهٔ آلمان باشد. اگر قدرت و سُلطهٔ دولتِ پروس در پشتِ سر او نمی‌بود؛ (اُجتماع باز، ۲/۲۹)

۲. هگل افلاطونی بوده و جمع‌گرایی او نشان می‌دهد که تا چه اندازه بر اندیشهٔ افلاطون و در عین حال به فردریک ویلیام سوم پادشاه پروس تکیه داشته در یک دورهٔ بحرانی در روزگارِ انقلابِ فرانسه و پس از آن. «اعتقاد آن هر سه (افلاطون، فردریک و هگل) این بوده است که دولت همه چیز است و فرد هیچ است؛ برای اینکه او همه چیز خود را مدیون دولت است؛ چه هستی جسمانی خود را و چه وجودِ روحانی خود را. اینْ پیام افلاطون، پروس‌گرایی فردریک ویلیام و هگل است» (همانجا، ۲/۳۱)

۳. هگل اظهار می‌دارد که کانت عقل را تحلیل کرد، چنانکه گویی آن یک چیز ثابت و لایتغیّر بود؛ یعنی او فراموش کرد که نوع انسانی گسترش می‌یابد، و همراهِ آن میراثِ اجتماعی ما. ولی آنچه ما مفتخریم آنرا عقل خود بنامیم چیزی نیست مگر محصول همین میراثِ اجتماعی، یعنی گسترش تاریخی گروه اجتماعی ما که در آن زیست می‌کنیم، یعنی ملّت (همانجا، ۲/۳۸).

ـ سه دوره در فلسفهٔ هگل

فلسفهٔ هگل را به راحتی می‌توان در سه دوره بیان کرد: دورهٔ جوانی؛ دوره‌یی که علم ظواهر روح[1] را نوشت؛ دوره‌یی که با نوشتن **منطق** آغاز می‌گردد.

ـ شیفتگی به یونان در آثار هگل

هگل از کودکی به ادبیّات یونان علاقمند بود، و همین مطالعات در ادبیات یونانی موجب شد که سخت شیفتهٔ یونان و تمدُّن آن شود. و این معنی تا اواخرِ عمرِ او باقی

1. *The Phenomenology of Spirit.*

ماند، در صورتی‌که همهٔ شور و شوق‌های دیگرش از میان رفته بود. در این باب، خود او می‌گوید: «وقتی که نام یونان برده می‌شود، هر انسان فرهیخته و تحصیل‌کردهٔ آلمانی خود را در وطنِ خویش حسّ می‌کند. شکّ نیست که مذهب اروپاییان از منابع دورتر یعنی از مشرق سرچشمه گرفته... ولی آنچه مُحَقَّق و موجود است یعنی علم و هنر و همهٔ آنچه زندگانی را مطبوع و دلپذیر می‌سازد، و آن‌را زینت می‌بخشد و بالاتر می‌بَرَد، همه مستقیم یا غیرمستقیم از یونان گرفته شده است. زمانی دین یونان را بر مسیحیّت ترجیح داد و پیش از دِنان و اشتراوس[1] کتاب در زندگانی مسیح را نوشت. در این کتاب، مسیح را پسر مریم و یوسف نجّار دانسته، و منکر جنبهٔ اعجازِ وجودِ او شده بود. ولی این کتاب را که ظاهراً منتشر نساخته بود، پس از آنکه فیلسوفِ رسمی دربار پروس شد، از میان بُرد.

ـ معقول و محسوس یکی است.

پیش از این گفتیم که هگل از پارمنیدس نقل می‌کرد که «وجود و تفکّر یا هستی و اندیشه یکی است.» او این معنی را در این عبارت بیان می‌کرد که: «هر چیزی که معقول است واقعی است و هر چیزی که واقعی است معقول است».[2]

او چگونه به این نظر رسید؟ اجمالِ آن این است که: فهمیدن هر چیزی عبارت از دیدن آن در شرایط و احوال و زمینه و پیوندی است که با چیزهایِ دیگر دارد. اگر مثلاً می‌خواهیم ذهن انسان را بفهمیم، باد آن را به عنوان اندامی در ارگانیسم انسان ملاحظه کنیم و بفهمیم؛ پیوندهای آن با اندام‌های دیگر او را همان چیزی می‌سازد که هست. همین طور اگر می‌خواهیم انسان را بشناسیم، باید پیوندهای او را با اجتماع دریابیم اجتماعی که او را شکل داده است، و سرانجام برای فهم اجتماع باید آن‌را در یک فرایند یا جریان تاریخی قرار دهیم.

پس، حرکتِ فهم‌مانند حلقه‌های گشادشونده و گسترش‌یابنده‌یی است که به وسیلهٔ سنگی که در استخری می‌اندازیم پدید می‌آید. و برای فهمِ کاملِ هر چیزی باید جایگاه آن‌را، در جهان به عنوانِ کُلّ، ببینیم. اینْ مثالی برای مطلق است و حلقه‌ها و دوایری که پدید می‌آید بسان پدیدارهای آن.

---

۱. داوید اشتراوس (وفات، ۱۸۷۵)، متکلّم آلمانی.

2. "Whatever is rational is real, and whatever is real is rational."

خلاصه برای فهمیدنِ کامل هر چیزی ما باید پایگاه آن‌را در عالم به نحوِ کُلّی ببینیم.

□ □ □

حال گوییم:

چنانکه می‌دانیم روش کانت در کشف مقولات این بود که ببیند قضایا به چند وجه تصوُّر می‌شوند، پس وجوه قضایا را چهار یافت، و از هر یک از آن‌ها یک مقوله استخراج کرد، سپس از هر یک از آن چهار مقوله، سه مقوله بیرون آورد که جمعاً دوازده مقوله شد، و این مقولات را **مقولاتِ فهم** نامید، از آن روی که ذهن انسان هر چه را می‌خواهد بفهمد در قالبِ این مقوله‌ها می‌ریزد و مفهوم را می‌سازد.

امّا هگل معتقد است که ذهن انسان پس از فهم، تعقُّل می‌کند و به نِکاتِ دیگر برمی‌خورد، و خلاصه عقل برتر از فهم است، و لذا باید مقولات را به سلوکِ عقلی[1] کشف کرد. هگل می‌گوید: عالَمْ نظامی از تصوُّرات و مفاهیم است که در آن هر مفهومی به وسیلهٔ مفاهیم دیگر بظهور رسیده و ضرورت یافته است. و بنابراین جهان اینجا و آنجا و همه جا و یکسره عقلانی (rational) است و مطلق (absolute)، این «مطلقِ معقول» را ما تنها به تدریج (piecemeal) و اندک‌اندک و خُردْخُرد به شیوه‌یی درمی‌یابیم که او آن‌را حرکت جِدالی (a dialectical movement) خوانده است و با نظر به محتوای فلسفهٔ هگل بهتر است آن‌را سلوکِ عقلی (rational process) بخوانیم.

باز برای توضیح بیشتر می‌گوییم: فهمْ مقیَّد به اصلِ اینْ‌همانی («هُوْهُویّت») و اینْ‌نه‌آنی («تضادّ») و امتناعِ جمع متقابلان است. بدین معنی که فهم می‌گوید: یک چیز همان چیز است و جز آن چیز نیست؛ و چیز با ناچیز جمع نمی‌شود، به عبارتِ دیگر هستی هست، و نیستی نیست، و نیستی هست نمی‌شود و هستی با نیستی گرد نمی‌آید.

امّا عقل به آنجا می‌رسد که درمی‌یابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است، و می‌توان گفت متقابلان جمع می‌شوند. به این معنی که اموری که به تصوُّر درمی‌آیند همه اعتباری، نسبی، اضافی (= متضایف) هستند و همه با هم مناسباتی از مشابهت و مباینت و جز آن دارند، که بدونِ منظور داشتن آن مناسبات تصوُّر آن معانی به‌درستی برای ذهن میسَّر نمی‌شود، و بی‌معنی خواهد بود، تا آنجا که اگر همهٔ مناسبات را از یک معنی سلب کنند، به

---

1. Dialectic.

نقیض آن یعنی به عَدَم آن معنی می‌انجامد. مثلاً وجودِ بحثِ بسیط و هستیِ صرف که او را با امرِ دیگر مرتبط و مُتناسب نینگاریم در عین اینکه وجود و هستی است عَدَم و نیستی هم است، زیرانه این چیز است و نه آن چیز، پس هیچ چیز است چنانکه اگر روشنایی مطلق باشد چیزی دیده نمی‌شود و در حکم تاریکیِ مطلق است و بینایی وقتی دست می‌دهد که روشنایی با سایه همراه شود، یعنی نور دارایِ یک رنگ باشد؛ پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامّی حاصل آید، و هر چیزی دو روی دارد مانندِ پارچه که رویه و آستر دارد و از جمع آن دو، رویِ سوم پدید می‌آید که حقیقتِ پارچه همان است. و این همان نکته‌یی است که فیخته در تحقیق امرِ وجود درک کرده است و بدین بیان تعبیر نموده که برنهاده[1] باید برابرنهاده[2] داشته باشد تا این دو هم‌نهاده[3] شده، حقیقتی را صورت ببخشند.

این روش سه پایه[4] یعنی برنهاده و برابرنهاده و هم‌نهاده قاعده‌یی است که هگل در استخراجِ همهٔ مقولات بلکه در سیر و حرکت و صیرورتِ همهٔ موجودات تعمیم داده است. وی می‌گوید که این قاعده در مادّیات هم جاری است و بدین مثال روشن می‌گردد که تخم چون در خاک برنهاده شود، تحلیل می‌یابد و برابرنهاده‌اش به صورت جوانه و ساقه ظاهر می‌گردد، سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم‌نهادهٔ آن‌هاست، بوجود می‌آید.

□ □ □

پس از ذکر این مقدّمات گوییم:

«دیالکتیک هگل، (یا سلوکِ عقلی) او، عبارت از بیانِ «یگانگی اندیشه و هستی (= اندیشیدن و بودن) است.»

فیلسوفان، جز هراکلیتوس، «هستی را تکه‌تکه کرده‌اند و آن‌را به عدّهٔ بی‌نهایتی از لحظه‌های مستقلّ از یکدیگر مبدّل ساخته‌اند». بودن یعنی انقطاع و شدن یعنی تداوُم و ارتباط.

هر چه ذهن تقابُل میان درست و نادرست را ثابت‌تر بینگارد، به همان اندازه بیشتر پی‌می‌بَرَد که تنوُّع نظام‌هایِ فلسفی، در حقیقت سیرِ تکامُلِ حقیقت است. شکوفه چون پدیدار می‌شود، جوانه از میان می‌رود، و ظاهراً می‌توان گفت که شکوفه جوانه را از میان می‌بَرَد و آن‌را باطل می‌سازد؛ به همین گونه چون میوه پیدا می‌شود، ممکن است شکوفه،

---

1. Thesis. 2. Antithesis. 3. Synthesis.
4. Triade.

صورتی کاذب از وجود گیاه پنداشته شود. ولی همین جریان وحدتی اندام‌وار و منظّم را متجلّی می‌سازد، که همه به اندازهٔ هم برایِ زندگی گیاه ضرورت دارند. و از اینجاست که می‌توان گفت «مشرب‌های گوناگون فلسفی در تاریخ مانعةالجمع نیستند، بلکه مکمّل یکدیگرند و مراحل پختگی و پیشرفت ذهن بشر را در طول تاریخ نشان می‌دهند».



اینجاست که هگل می‌پرسد «موضوع فلسفه چیست؟» و در جواب می‌گوید: در حقیقت موضوع فلسفه، مطلق[1] است. ولی مطلق کامل است، واقعیّت به عنوانِ کل، و همهٔ عالم است. «فلسفه با حقیقت سروکار دارد، و حقیقتْ کُلّ (یاکلّی)[2] است». از این گذشته این کُلّ یا تامّ،[3] حیاتِ بی‌نهایت است، و جریانی از خود ـ گستری[4] است. مطلق عبارت از فرآیند صیرورتِ خودِ آن یعنی خودِ مطلق است، دایره‌یی است که پایان خود را از پیشْ غایتِ خود فرض می‌کند، و پایان خود را همانندِ آغاز خود می‌داند. چنین مطلقی عینیْ[5] یا واقعی می‌شود، تنها با گسترش خود و از راه غایت‌انگاریِ خود. به عبارتِ دیگر، واقعیّت، یک جریان غایت‌شناختی[6] است؛ و اگر درست بتوانیم ببینیم «مطلقْ در اصل یک نتیجه است.»

ممکن است کسی بپرسد «اگر ما بگوییم که مُطْلَق عبارت از همهٔ واقعیّت و یا حقیقتِ عالم است، چنین می‌نماید که اینْ بیانِ دیگری از قول اسپینوزا باشد که بیان می‌کرد: «مُطلَق عبارت از جوهرِ نامتناهی است». ولی به نظر هگل اینْ یک توصیفِ بسیار ناقص و نابسنده‌یی از مطلق است «به نظر من، همه چیز مبتنی بر این است که حقیقت را نه صرفاً به عنوان جوهر، بلکه به عنوان ذهنْ نیز تلقی کنیم» ولی اگر مطلق، ذهن است، عین[7] یا محمول یا موضوع[8] آن چیست؟ تنها جواب ممکن این است که عینِ آن خود اوست و در این صورت این فکر است که خود را می‌اندیشد (یا دربارهٔ خود می‌اندیشد) یا به تعبیرِ هگل **فکر** خود ـ اندیش[9] است. و معنی این سخن آن است که **مطلق**، همان **روح**[10] است، که نامتناهیِ خود ـ روشنگر[11] یا ذهنِ خودآگاه[12] است. و این بیان که مطلقْ، روح یا ذهن است برای هگل تعریفِ کاملِ[13] مطلق است.

---

1. Absolute.
2. Whole.
3. Totality.
4. Self - development.
5. Concrete.
6. Teleological.
7. Object.
8. Subject.
9. Self- thinking thought.
10. Spirit (geist = mind)
11. Self- luminous.
12. Self- conscious subject.
13. Supreme- definition.

همین‌طور با گفتن اینکه مطلق، فکرِ خود ـ اندیش است، هگل آشکارا تعریف ارسطو را از خدا تأیید می‌کند، واقعیّتی که خود هگل از آن به نیکی آگاه است. ولی اشتباهِ بزرگی خواهد بود اگر فرض کنیم که هگل دربارهٔ یک الوهیّت متعالی[1] می‌اندیشد. چنانکه دیدیم مطلق، تامّ است؛ همهٔ واقعیّت است؛ و تامّ[2] یک جریان است. به عبارتِ دیگر، مطلق یک جریان از تأمّلِ در خود[3] است: واقعیّت می‌خواهد خود را بداند. و او این کار را در روح انسانی و از طریقِ آن انجام می‌دهد. طبیعتْ یک ضرورتِ پیش‌شرطِ آگاهیِ انسانی به صورتِ عامّ است: و آن ساحتی از عینیّت فراهم می‌سازد که بدونِ آنْ ساحتِ ذهنیّتْ هستی نمی‌تواند بیابَد. ولی هر دوی آن‌ها لحظاتی در حیاتِ مطلق است.

در ساحتِ آگاهیِ انسان، مطلق، به صورت روح به خود برمی‌گردد. و تأمّلِ فلسفیِ انسانیْ ظُهور خودِ مُطْلَق است. به عبارتِ دیگر، تاریخ فلسفه، جریانی است که به وسیلهٔ آن، مطلق، یا واقعیّت به عنوان کُلّ، می‌خواهد در خود بیندیشد. عقل فلسفی می‌خواهد کُلِّ تاریخ کیهان[4] را ببیند، و بدینسان همهٔ تاریخِ انسان ظهورِ ذاتِ مطلق[5] است. می‌توانیم مطلب را به صورتِ زیر نیز بیان کنیم:

هگل با ارسطو موافق است که خدا فکرِ خود ـ اندیش است، و این فکرِ خود ـ اندیش، تِلُس[6] یا غایتی است که عالم را به عنوان اینکه علّتِ غایی آن است به حرکت درمی‌آورد، ولی در صورتی که فکرِ خود ـ اندیش ارسطو، به اصطلاح، خودآگاهی از پیش‌ساخته[7]یی است که بر عالم متوقّف نیست، فکر خود ـ اندیش هگل یک واقعیت متعالی نیست، بلکه بیشتر معرفتِ عالَم از خودش است. همهٔ جریان واقعیّت یک حرکتِ غایتمندانه است به‌سوی تحقق بخشیدنِ فکرِ خوداندیش؛ و در این معنی فکر که خود را می‌اندیشد (در خود می‌اندیشد) تِلُس یا غایتِ عالم است. ولی این غایت، غایتی غیرمتعالی[8] است که در جریان است. مطلق، عالَم یا تامّ در حقیقت قابل تعریف به فکرِ خوداندیش است. ولی این فکر است که می‌خواهد خود را بیندیشد. و در این معنی، همچنانکه هگل می‌گوید، ما نیز می‌توانیم بگوییم که مطلق اساساً یک نتیجه است.

---

1. Transcendent Deity.
2. Totality.
3. Self- reflection.
4. cosmos.
5. Self- unfolding of the Absolute.
6. Telos.
7. already constituted self-consciousness.
8. Immanent.

بنابراین، وقتی می‌گوییم که مُطلقْ فکرِ خودانـدیش است بـدین معنی است که همسانیِ: معنوی[1] و مادّی[2] و ذهنیّت و عینیّت را تأیید کنیم. و این همان است که هگل آن‌را همسانی در ناهمسانی[3] خوانده است. و به عبارت دیگر، وظیفهٔ فلسفه این است که به طورِ منظم خود ـ تحقّق بخشیِ عقلِ نامحدود و نامتناهی را در محدود و متناهی (عالم) و از طریقِ آن نمایش دهد.

□ □ □

این مُطلقِ معقول در سه مرحله بسط می‌یابد:

۱) گسترش معقول[4] در آغوش خود، در عنصر تفکُّر محض یا منطق، که در آن تصوّر محتویاتِ خود را به صورتِ **مقولاتِ منطقی** ارائه می‌دهد؛

۲) گسترشِ تصوُّر به صورت «موجود دیگر»[5] به شکل طبیعت، یا فلسفهٔ طبیعی؛

۳) گسترشِ تصوُّر در اندیشه و در تاریخ. هگل معتقد بود که این نظامِ خودگستری[6]، تصوُّرِ مطلق را به پایان می‌بَرَد.

«**تاریخ**، تحقُّقِ تدریجیِ مُطلقِ معقول از طریقِ اذهانِ انسانی است، و اَشکالِ مختلف هنر، دین، اجتماع، و دولت را می‌توان با درجهٔ عقلانیّت (= عقلانی بودن) آن‌ها ارزشیابی کرد».

«از خلالِ مفهومِ تاریخ است که واقعی (= عینی) به عقلانی می‌پیوندند، و در ضرورتِ خود به اطمینانِ تاریخی دست می‌یابد که **علم** با تکامُلِ خود به **دانشِ مطلق** نزدیک می‌شود».

ـ پدیدارشناسی روح

نسخه‌های این کتاب با همدیگر اختلافاتی جزئی دارد، پس از دست‌کاری در نسخه‌های این کتاب هگل تردید داشت که آن‌را به چه نامی بنامد. در نسخهٔ واپسین عنوان آن‌را «دانش تجربهٔ آگاهی» نامیده است. ولی موضوع اساسی و مرکزی آن «عبارت از شرح و بیانِ مراحل مختلف آگاهی انسان از آگاهی حسی تا معرفت مطلق است.

در این بحث، چند موضوع مطرح می‌شود: خدایگان و بنده آگاهی ناشادمانه، عقل به‌عنوان عینیّت، دیالکتیکِ اخلاق، و دین و معرفتِ مطلق.

---

1. Ideal.
2. real.
3. Identity - in - difference.
4. Idea.
5. Other - being.
6. Self - development.

به این نکته توجه باید داشت که فکر غربی سه مرحله را پیموده است: کیهان[1] (سرنوشت)، خدا[2]، و انسان[3]. نخست فکر کیهان بر اذهان اقوام، به‌ویژه یونانی، تسلط داشته. با ظهور مسیحیّت کیهان و نفوذ و اقتدار آن بر سرنوشتِ آدمی، جای خود را به خدا می‌سپارد. تسلُّط مفهوم خدا بر همهٔ مظاهرِ هستی تا اوایل قرن پانزدهم دوام می‌یابد، تا سرانجام تصوُّر انسان جایِ خدا را می‌گیرد. این مرحلهٔ سوم حاصلِ اصلاح مذهبی[4] و ظهورِ مذهبِ پروتستان، و انقلابِ کبیرِ فرانسه بوده است. از خصوصیّات این دوره اهمیّت یافتن علم تجربی است که با همت بیکن و دکارت و صدها تن عالم به معنی دانشور یعنی آگاه از دانش‌های تحصُّلی و مفید در عمل می‌باشد.

مقصود هگل نیز از نوشتنِ «**پدیدارشناسی**» چنانکه خود در مقدمهٔ آن می‌گوید این است که «فلسفه را به پایهٔ علم برساند تا فلسفه به جایِ آنکه عشق به علم (فیلو + سوفیا) باشد اساساً با علم یکی شود، خاصّه که به نظرِ او اگر فلسفه در زمانِ او رونقِ تازه‌یی در غرب یافته بود از برکتِ علم بود. هگل عقیده داشت که عقلِ انسان و سیرِ تاریخْ در قرن نوزدهم به چنان پایه‌یی از تکامل رسیده که می‌تواند برآوردنِ این آرزو را ممکن کند».

ـ [معنی پدیدارشناسیِ روح]:

ـ همچنین پدیدارشناسیِ روح، درواقع گزارش مانعةالجمع نبودنِ مشرب‌های گوناگون فلسفی، و بلکه بیانِ تداوُم و تکامُل آن‌هاست توسُّطِ همدیگر و هگل گاه از آن به «تَوالیِ صُوَرِ ذهنی» و «تجربهٔ وجدان و آگاهی انسان در سیر تاریخ» تعبیر می‌کند.

به بیانِ دیگر، پدیدارشناسی، مذهبِ شناخت پدیدارهای شُعُور از لحاظِ بسط و گسترشِ آن‌هاست.

ـ خاصیّتِ عمومی ذهن این است که به تدریج از وجودِ عینیِ خارجِ از خود، آگاه می‌شود و به اصطلاح بر آن **شعور** می‌یابد. در این حال، حالتِ درون ذاتیِ مَحضِ جان (روح) از یکسانی بیرون می‌آید و به دو جنبهٔ ذهن و عین تجزیه می‌شود. هگل این مرحله از ذهن را **آگاهی**، و پژوهش در آن را **پدیدارشناسی** می‌نامد. به عبارت دیگر **پدیدارشناسیِ روح** عبارت از طرح مراحلِ متوالی آگاهی[5]، از پست‌ترین آن‌ها تا والاترینِ آن‌هاست.

---

1. Cosmos (= destiny). 2. God. 3. Human.
4. Reformation. 5. Consciousness.

بلی این کتاب که شاید درخشان‌ترین و دشوارترین کتاب‌های هگل است، وصف می‌کند که چگونه ذهن انسانی با سلوکِ عقلی از آگاهی صرف ترقّی و تعالی یافته، از طریقِ خودآگاهی، عقل، روح و دیانت به معرفتِ مطلق می‌رسد.

[روانشناسی و خودآگاهی]:

و در حقیقت با این کار، تاریخِ شعور یا خودآگاهی را توصیف می‌کند. اگر ما ذهن و فعالیّتِ آن‌را در خودِ آن، بدونِ ارتباط به عینی در نظر آوریم، با **روانشناسی** سروکار داریم. ولی هر گاه ذهن را اساساً امری در ارتباط به عین یا موضوعی در نظر آوریم، خواه بیرونی و خواه درونی، با **خودآگاهی** سروکار داریم. و پدیدارشناسی، در این معنی، عبارت از دانشِ خودآگاهی است. هگل با خودآگاهی غیرِ علمیِ طبیعی آغاز می‌کند و پیش می‌رود تا گسترش «دیالکتیکی» این خودآگاهی را مشخص سازد، و نشان دهد که چگونه سطوح پایین‌تر به سطوح بالاتر راه می‌یابند، تا اینکه به سطح **معرفتِ مطلق** برسیم.

در معنی خاصّی می‌توان **پدیدارشناسی روح** را مقدّمه‌یی بر فلسفه شمرد. چه این کتاب، به نحوی منظّم، گسترش آگاهی را، تا به سطحی که می‌توانیم دقیقاً آن‌را **شعورِ فلسفی** بخوانیم، بیان می‌کند. با این همه، باید اعتراف کرد که این کتاب، اثری است که چنانکه یاد کردیم فهم آن فوق‌العاده دشوار است.

ـ [سه بخش پدیدارشناسی]:

پدیدارشناسی به بخش عمده دارد، و مُنطَبِق با سه مرحلهٔ عمدهٔ آگاهی یا شعور است. نخستینِ این مراحل عبارت از شعور **عین** به عنوان چیزی محسوس است که در برابر ذهن قرار می‌گیرد. و هگل به این مرحله نام «شعور» یا **آگاهی** می‌دهد؛ مرحلهٔ دوم، **خود ـ آگاهی** است. و در این مرحله هگل مطالب زیادی دربارهٔ شعور اجتماعی می‌گوید؛ و مرحلهٔ سوم، **مرحلهٔ عقل** است که به عنوانِ ترکیبی از وحدتِ مراحل گذشته و در سطحی والاتر است. به عبارت دیگر، عقل[1] عبارت از ترکیبِ عین و ذهن است. حاجت به بیان نیست که هر یک از این تقسیماتِ اصلی، تقسیماتِ فرعی خود را دارا هستند. و شیوهٔ عامّ هِگِلْ نخست این است که جنبهٔ ارتجالیِ شعور را در سطح خاصّی توصیف کرده سپس تحلیلی از آن را ارائه کند.

---

1. Reason.

نتیجهٔ تحلیل این است که ذهن مجبور است به سطح دیگر عبور کند، و آن‌را جنبهٔ کامل‌تر یا با دیدگاهی بسنده‌تر در نظر آوَرَد.

ـ[غیر، شرطِ خود ـ آگاهی]:

این سطح، **خودآگاهی** نام دارد، و به شکل خواهش یا اراده[1] ظاهر می‌گردد. خود هنوز با عین خارجی سروکار ندارد، ولی اینْ ویژگیِ جنبهٔ خواهش است که خودْ عین را جانشین خود سازد، و طالب این است که آن‌را برای خشنودیِ خود به خدمت بگُمارد؛ یعنی آن خود را به خود اختصاص بدهد، و حتی آن‌را تحلیل ببرد. و این جنبه را می‌توان در اشیاء زنده و غیرزنده نشان داد. ولی زمانی که خود با خودِ دیگری مواجه می‌گردد، این جنبه از میان می‌رود؛ برای اینکه حضورِ **غیر** برایِ هگل جهت خودآگاهی امری اساسی است. خودآگاهیِ گسترش یافته تنها وقتی می‌تواند ظهور یابد که **خود** بتواند **خودی** را در خود و دیگران تمیز دهد. بنابراین، **خود** باید یک شکل حقیقهٔ اجتماعی یا ما ـ آگاهی[2] یا شکل تمیز در سطح خودآگاهیِ همسانی ـ در ـ ناهمسانی به خود بگیرد.

ولی در تکامُل یا بسطِ «دیالکتیکی» این مرحله از آگاهی، خودآگاهی بی‌درنگ به تکامل یا بسطِ خود دست نمی‌یابد. و بررسی هگل از این مراحل متوالی یکی از اشکال بسیار جالب و بخش‌های قویِ **پدیدارشناسی** را تشکیل می‌دهد.

ـ[ارتباط خواجه ـ بنده]:

وجودِ یک خودِ دیگر، همچنانکه یاد کردیم، یک شرط عمدهٔ خودآگاهی است. ولی نُخستین واکنش ارتجالیِ یک **خود** که با **خودِ** دیگری مواجه می‌شود این است که وجودِ خود را در برابر خودِ دیگری اظهار نماید. یک خود می‌خواهد **خودِ دیگر** را به عنوان ظهور موفقیّت‌آمیز خود پنهان یا معدوم سازد. ولی یک نابود ـ سازیِ ظاهری در حقیقت به معنیِ شکست یا ناکامی قصدِ خودِ او است. زیرا خودآگاهی از خودیِ خود، به عنوان شرطی، مستلزمِ شناخته شدن این خودی توسُّط یک خودِ دیگر است. و بنابراین، از همینجا ارتباط میانِ خواجه ـ بنده سر بَر می‌آورد. خواجه، عبارت از کسی است که نسبت به دیگری شناخته می‌شود یا امتیاز کسب می‌کند. بدین معنی که ارزش خود را بر ارزشِ دیگری تحمیل می‌کند؛

---

1. Desire (G. Begierede).　　2. We - Consciousness.

و بنده عبارت از کسی است که خودیِ راستینِ خود را در دیگری می‌بیند.

با این همه، به طورِ مرموز و مهمل‌نمایی وضع تغییر می‌یابد، و باید به سبب تناقُضِ نهفته در آن چُنین نیز باشد. از سویِ دیگر، با ناشناخته انگاشتن بنده به عنوانِ یک شخص واقعی، خواجه خود را از ممتاز بودنِ خود و آزادیِ خود که اساساً طالب آن است و برای گسترشِ خودآگاهی نیازمندِ آن است، محروم می‌سازد، و بدینسان خود را به وضعی فرو ـ انسانی[1] فرود می‌آورد. در حالی که بنده با تحمُّل ارادهٔ سرور خود خود را، از راه کار کردن که اشیاء مادّی را تغییر شکل می‌دهد، تعیُّن می‌بخشد. و از این قرار خود را شکل داده به سطحِ وجود واقعی ظهور می‌یابد.

ـ [دو جنبهٔ این ارتباط]:

آشکار است که مفهوم رابطهٔ خواجه ـ بنده دو جنبه دارد: چه می‌توان آن را به عنوانِ یک مرحله در گسترش «دیالتیکی» مجرَّد بحساب آورد، و نیز می‌توان آن‌را در ارتباطِ با تاریخ ملاحظه کرد. ولی دو جنبه به هیچ وجه ناسازگار نیستند. برای اینکه تاریخِ انسانیْ خودگستریِ روح را برملا می‌سازد، یعنی **آبستنی و دردِ زادنِ روح**[2] **را در راهِ رسیدن به غایت**[3] **خود.** پس نباید شگفتی نمود که هگل، از ارتباط خواجه ـ بنده در شکلِ ابتدایی آن به جنبه یا مرحله‌یی از آگاهی عبور می‌کند که به آن نام یا صفت مشارکت‌های تاریخی[4] آشکار، یعنی آگاهی رِواقی[5] می‌دهد.

به عبارتِ دیگر، انتقال «دیالکتیکی» دیگر از ذهن، که می‌کوشد طبیعت را بر ذهن تسلُّط بخشد یعنی در خودش آزادی و استقلال می‌طلبد و می‌گوید «این در اندیشیدن است که من آزاد هستم برای اینکه در دیگری نیستم، بلکه یکسره با خودم تنها می‌مانم»، یک جهت‌گیری است که در مذهب رِواقی متمثّل می‌گردد. ولیکن چنانکه گفتیم رواقیگری به شکّ‌گرایی انتقال می‌یابد، زیرا رواقی آزادی را در خود به عنوانِ وجودی عقلانی و اندیشمند می‌یابد، در حالی که شکّ‌گرای با پیش انداختنِ بیشتر آزادی، فکر را برای این مقصود بکار می‌بَرد که مقولات خود را پراکنده ساخته بر باد دهد. اینْ به نَظَرِ هگل حالتی ذهنی بوده که در زمانِ

---

1. Infra - Human.
2. The Travail of the Spirit.
3. Goal.
4. Historical associations.
5. Stoie Consciousness.

فروپاشیِ امپراطوری روم متداول بوده است. مسیحیّت کوششی بوده است از سوی آدمیان در نومیدیِ روشنفکرانه تا در خدایی سرمدی و نامتناهی ثَباتی بیابند.

هگل این قالبِ ذهن را «شعورِ ناشاد» خوانده است. فرد در درون خود منقسم شده و از انفراد (و انزوای) خویش آگاه است، و همه چیزها را که خوب است به فعالیّتِ خدا نسبت می‌دهد. آنچه هگل در اینجا می‌گوید از قسمتی در کتابِ تحصُّلی بودن آیین ترسایی[1] بازپردازی شده، و این معنی را توصیف می‌کند که: «سرمدی و مطلق چگونه در انسان مجبور شده است که به اُلوهیّت بگریزد». شعور ناشاد به وسیلهٔ هگل به عنوان مشخصهٔ مذهب یهود و ترسایی‌گری تلقّی شده، و به مثابهٔ وضع همهٔ آدمیان در همهٔ اعصار که به خدایی متعال معتقدند که در جنب او همهٔ آن‌ها همچون عدم و نابود هستند. این مرحله‌یی در راهِ رسیدنِ به صُوَرِ عالی‌تر تسلُّط بر نفس[2] است.

در شعورِ رِواقی تناقُضاتِ ذاتی و لاینفکّ[3] موجود در ارتباطِ بندگی واقعاً مرتفع نمی‌گردد: این تناقضات تنها تا حدودی از میان می‌روند اگر هم خواجه (که مظهرِ آن مارکوس اورلیوس[4] است) و هم بنده (که مظهرِ آن اپیکتیتوس[5] است) به درونْ ذات[6] سفر کنند و مفهوم آزادی حقیقیِ درونی، خودبسندگی درونی[7] را تعالی بخشیده، روابطِ برون‌ذات را بلاتغییر رها کنند. از همین روی، به قول هگل، این دیدگاهِ منفی در بابِ عالم خارج و برون‌ذات به آسانی به شعور شکّ‌آمیزی[8] عبور می‌کند که برایِ آنْ **خود** تنها گردن می‌نهد در حالی‌که همه چیز دیگر موضوعِ شکّ و نفی قرار می‌گیرند.

بلی، شعور شکّ‌آمیز شامل یک نوع تضادِّ پنهانی[9] است. زیرا برایِ شکّاک ممکن نیست که شعورِ طبیعی را از میان ببرد؛ و لذا اثبات و نفی[10] در همان دیدگاه با هم وجود می‌یابند. و چون این تناقُض، همچنانکه باید، آشکار می‌شود ما به ساحتی منتقل می‌شویم که هگل آن‌را «شعورِ ناشاد»[11] می‌خواند، این شعور، نوعی شعورِ مُنْقَسِم[12] است. در این سطح، رابطهٔ خواجه ـ بنده، که نه به وسیلهٔ شعورِ رواقی و نه شعورِ شکّ‌آمیز به نحوی موفقیّت‌آمیز مقهور

---

1. *The Positivity of the Christian Religion*.
2. Self - mastery.
3. Inherent.
4. Marcus Aurelius.
5. Epictetus.
6. Interiority.
7. Internal self - sufficiency.
8. Sceptical Consciousness.
9. Implicit Contradiction.
10. Affirmation and Negation.
11. "The Unhappy Consciousness."
12. Divided Consciousness.

یا مغلوب گشته، به شکل دیگری باز می‌گردد. در رابطهٔ راستین خواجه ـ بنده، عَناصرِ خودشناسیِ حقیقی، تمیز خودی و آزادی هم در **خود** و هم در **دیگری**، میان دو شعور فردی انقسام پذیرفته. چه خواجه شعور و آزادی را تنها در خویشتن تشخیص داده، نه در بنده؛ در حالی که بنده آن دو را تنها در خواجه تشخیص داده نه در خودش. لیکن، در شعور به اصطلاح «ناشاد»، این انقسام در همان خود رُخ می‌دهد. برایِ مثال، خود، از شکافِ میانِ یک خودِ متغیّر، متلوّن، و بی‌ثَبات، با **خودی** نامتغیّر و آرمانی آگاه است. خودِ نخستین به یک معنی، چون خودی نادرست[1] ظاهر می‌گردد، چیزی که باید انکارش کرد، در حالی‌که خود دوم چون خودی درست[2] ظاهر می‌گردد که شخص هنوز بدان دست نیافته است. و این خودِ آرمانی می‌تواند در ساحتی آن جهانی[3] متجلّی گردد و باکمالِ مطلق یعنی با خدا ــ که جُدا از جهان و خودِ محدودِ موجود است ــ یکسان تلقّی گردد. لذا شعورِ انسانیِ منقسم، از خود بیگانه[4]، و «ناشاد» است.

تناقض‌ها و پراکندگی‌هایی که در خودآگاهی مستتر است در مرحلهٔ سوم **پدیدارشناسی** مرتفع می‌گردد، یعنی زمانی که موضوعِ محدود، به سطح خودآگاهیِ عامّ فرا می‌رود. در این سطحْ خودآگاهی دیگر شکلِ شعور یک جانبهٔ از خویش به عنوان موضوعی منفرد به خود نمی‌گیرد که توسُّط موجوداتِ خودآگاهِ دیگر تهدید شود و با آن‌ها در پیکار باشد؛ بلکه در اینجا یک تمیز کامل از خودیِ خود و خودیِ دیگران وجود دارد؛ و این تمیز دست‌کم یک آگاهی مستتر از حیاتِ جهانی است، یعنی روح نامحدود، آن هم در خودهای محدود و از طریق آن‌ها، و در حالی‌که آن‌ها را به هم دیگر پیوند می‌دهد و آن‌ها را نسخ و نابود[5] نمی‌کند. این آگاهی از همسانی ــ در ــ ناهمسانی[6]، که به‌طور نهان و ناقص در شعور اخلاقی گسترش یافته حاضر است، و برای آن یک ارادهٔ عقلانی[7] خود را در یک کثرت مشغولیّات و اعمالِ اخلاقی[8] به صورتِ نظمِ اجتماعی[9]، که خود مشخّصهٔ حیاتِ روح است، در شعورِ دینی گسترده، به ظهوری آشکارتر و والاتر می‌رسد، شعوری که در آن یک حیاتِ الهی در همهٔ خودها مفطور است، و آن‌ها را با خود می‌کشاند با اینکه هنوز

---

1. False self.
2. True self.
3. Other - Worldlysphere.
4. Self - alienated.
5. Amulling.
6. Identity - in - difference.
7. Rational will.
8. Concrete moral Vocations.
9. Social order.

جدایی آن‌ها را حفظ می‌کند. در تصوُّر یک وحدتِ زنده[1] با **خدا** انقسام در اندرونِ شعورِ منقسم یا ناشاد مرتفع می‌گردد. دیگر خودِ راستین به عنوان یک آرمان،[2] که خودِ عینی نومیدانه از آن بیگانه گشته مفهوم نمی‌گردد، بلکه بیشتر به‌عنوان هسته[3]یی زنده از خودِ عینی که خود را در تجلیّات محدود و از طریقِ آن آشکار می‌سازد، مفهوم می‌گردد.

در سومین مرحله از تاریخِ **پدیدارشناختیِ** خودآگاهی، که همچنانکه دیدیم، هگل بدان نام عمومی **عقل** را می‌دهد، ترکیبِ آگاهی با خودآگاهی است، یا به عبارتِ دیگر، آن چیزی است که در مرحلهٔ نخستین، عرضه شده است. در **آگاهی** به معنی دقیق، ذهن از عینِ محسوس به عنوانِ چیزی خارجی و نامتجانِس[4] با خود، آگاه است. در **خودآگاهی** توجُّه ذهن به عنوان یک خودِ محدود به خود باز می‌گردد. در سطح عقل، ذهنْ طبیعت را به عنوانِ مظهرِ عینی **روحِ** نامحدود می‌بیند که خود با آن متّحد شده است. ولی این آگاهی ممکن است اَشکال مختلف به خود گیرد. در آگاهی پیشرفتهٔ دینی، ذهنْ طبیعت را مخلوق و تجلّیِ ذات **خدا** مبیند، که با او در ژرفای هستیِ خود اتّحاد یافته، و از طریقِ او با خودهایِ دیگر نیز پیوند یافته است. و این رؤیتِ دینی[5] از واقعیّتْ صحیح است. ولی در سطح شعورِ دینی حقیقت به صورتِ فکرِ مَجازی[6] و مصوَّر[7] ظاهر می‌گردد، در حالی‌که در سطح والایِ «معرفتِ مطلق» همان حقیقت، از راه تفکُّر، به صورتِ فلسفی دریافته می‌شود. ذهنِ محدود[8] آشکارا از خودِ درونی خویش به عنوان لحظه‌یی در حیاتِ نامتناهی و **روحِ** جهانی، همچون لحظه‌یی در **تفکُّرِ** مطلق آگاه است. و بدینسانْ این روح، **طبیعت** را به عنوانِ تعیُّنِ خود و هم به عنوانِ شرط پیشین حیاتِ خود به عنوانِ **روح**، واقعاً موجود ملاحظه می‌کند. البته این بدان معنی نیست که ذهن محدود، چنانکه یاد شد، طبیعت را دقیقاً به عنوان نتیجه و حاصلِ خود تلقّی می‌کند، بلکه بدین معنی است که ذهنِ محدود در حالی‌که از خود به عنوان چیزی بیشتر از محدود، و همچون لحظه‌یی در حیاتِ درونی **روح** مطلق آگاه است، **طبیعت** را به عنوان مرحله‌یی ضروری در جریان (یا ظهور) بُرونی **روح** در فرایند تعیُّن بخشی ذاتِ خود[9] می‌بیند. به عبارت دیگر، معرفت مطلقْ سطحی است که در آن ذهنِ محدود در حیاتِ فکرِ خود ـ اندیش

---

1. living union.
2. Ideal.
3. Core.
4. External and heterogeneous.
5. Religious Vision.
6. Figurative Thought.
7. Pictorial.
8. Finite Subject.
9. The process of Self- actualiziation.

یا مطلقْ شرکت می‌جوید. باز به بیانی دیگر، معرفتِ مطلق سطحی است که مطلق یا تامّ[1] خود را به عنوان همسانی ــ در ــ ناهمسانی[2] در ذهنِ فیلسوف و از طریق آن می‌اندیشد.

همچنانکه در مراحلِ عمدهٔ پدیدارشناسیِ خودآگاه دیدیم، هگل، مرحلهٔ سوم، یعنی مرحلهٔ عقل را از راهِ یک رشته مراتبِ «دیالکتیکی» یا سلوکِ عقلی گسترش می‌دهد. و این کار را نخست با وارسی عقلی که در طبیعت امعان‌نظر و تأمّل می‌کند (مثلاً از راه تصوُّرِ تناهی[Finitude])، انجام می‌دهد؛ آنگاه به درون سو برمی‌گردد و به مطالعهٔ منطقِ صوری و روانشناسیِ تجربی می‌پردازد، و سرانجام خود را در یک رشته از جهت‌گیری‌ها یا دیدگاه‌هایِ اخلاقِ عَمَلی[3] متجلّی می‌سازد، و این کار، از دنبال کردنِ سعادت تا انتقاد قوانین اخلاقی عامّی که توسُّط عقل عملی تلقین شده همه را دربرمی‌گیرد، و این عَمَلِ اخیر در حقیقت از تشخیص این واقعیّت برمی‌آید که یک قانون عامّ نیازمند تعدیلاتِ[4] بسیار زیادی است تا به جایی که همهٔ معانی قطعی[5] خود را از دست می‌دهد. و این منتهی به انتقال به حیاتِ اخلاقیِ عینی در اجتماع می‌گردد. هگل در اینجا از حیات اخلاقی نامتفکّرانه[6] که در آن آدمیانْ صرفاً از سنّت‌ها و آداب اجتماع خود پیروی می‌کنند به سویِ شکلی از فرهنگ حرکت می‌کند که در آنْ افراد از این زمینهٔ نامتفکّرانه بیزار و گریزان[7] اند و دربارهٔ آن حکم صادر می‌کنند. این دو لحظه در خودآگاهی اخلاقی ترکیب یافته‌اند [به نحوی] که برای آن ارادهٔ عامّ عقلانی چیزی بیرون و برتر از افراد در اجتماع نیستند، ولی یک حیاتِ عامّ ایشان را به عنوانِ اشخاصِ آزاد به هم پیوند می‌دهد. در لحظهٔ نخستین، می‌توانیم گفت که روح، نامتفکّر است، همچنانکه در اخلاق قدیم یونانیِ سابق بر روزگارِ ــ به اصطلاح ــ سقراط و افلاطون و سوفسطاییان، چنین بوده است.

در لحظهٔ دوم، روحْ متفکّر[8] است، ولی در عین حال از اجتماع عینی و سنّت‌های آن بیزار است، و دربارهٔ آن حکم صادر می‌کند. در موارد افراطی، همچون وحشتِ ژاکوبَن[9]ها، افرادِ

---

1. Totality.
2. Identity - in - difference.
3. Ethical attitudes.
4. Qualifications.
5. Definite meanings.
6. Unreflective.
7. Estranged.
8. Reflective.

۹. مقصود از وحشت ژاکوبَن (= jacobin's Terror) است. ژاکوبَن‌ها، اعضای یک مجمع سیاسی دوران انقلاب فرانسه بودند که در سال ۱۷۸۹ به عنوان مجمع دوستانِ قانونِ اساسی تشکیل گردید. میانِ ایشان و رقبای آن‌ها ژیروندیان اختلاف بروز کرد، و ژاکوبن‌ها غلبه کردند. دانتون و روبسپیر از رهبرانِ آنان بودند.
←

عینی را به‌نام حرّیّت صرف[1] نابود می‌سازد. ولی در لحظهٔ سوم، می‌توان گفت که اخلاقاً از خود اطمینان دارد. و صورتِ اجتماعی از اشخاصِ آزاد را به خود می‌گیرد که ارادهٔ عامّ را به عنوان یک وحدتِ زنده[2] مجسّم می‌سازد.

با این همه، چنین واحد زنده‌یی، که در آن هر عضوی از اجتماع برایِ دیگران همچون خودی آزاد است، طالبِ تمایز آشکاری از مفهومِ همسانی ـ در ـ ناهمسانی است، و حیاتی را طالب است که در همه به عنوان رشتهٔ درونیِ پیوندْ حاضر است در حالی‌که آن‌ها را به دلیل آنکه افراد هستند نابود نمی‌گرداند. یا می‌توان چنین گفت: اینِ واحدِ زنده، طالبِ تمیز ظاهر از کُلٍّ واقعی است که خود را در اجزایِ خویش مشخَّص یا متجلّی می‌سازد، در حالی‌که آن‌ها را در درونِ خویش وحدت می‌بخشد. به عبارتِ دیگر، اخلاق به شیوهٔ جدالی به دین درمی‌گذرد، یا اخلاق به شعورِ دینی عبور می‌کند، و برایِ آنْ این واحدِ زنده آشکارا به صورتِ خدا مشخّص می‌گردد.

بنابراین، می‌بینیم که روحِ مطلق، در دین آشکارا از خودْ آگاه می‌گردد. ولی البتّه دین، تاریخ خود را دارد؛ و در این تاریخ مراحلِ هستی «دیالکتیکی» را می‌بینیم که تکرار می‌شود. لذا هگل از آنچه «دین طبیعی» می‌خواند، و در آن الوهیّت به شکل اعیان مفهومی یا طبیعت دیده می‌شود، به دینِ هنر یا زیبایی حرکت می‌کند، و آن چنانکه در دین یونانی بوده، به صورت خودآگاه و همراه با جسم مادّی نمایان می‌گردد. برایِ مثال، مجسَّمهْ الوهیّتِ انسان‌گونه[3] را ظاهر می‌سازد. سرانجام، در دین مطلق (یا مسیحیت)، روحِ مطلق برای چیزی متمایز و مشخّص می‌گردد که برای آن هست، یعنی **روح**، **طبیعت**، به عنوانِ آفرینش الهی، و ظهورِ **کلمه** دیده می‌شود، و روح‌القُدُس به عنوان امری مفطورِ در خودهای متناهی و وحدت‌بخش میانِ آن‌ها ظاهر می‌گردد.

ولی شعورِ دینی، همچنانکه دیده‌ایم خود را در اَشکالِ مُصَوَّر[4] ظاهر می‌سازد. و همو می‌خواهد به صورتِ مفهومیِ صرف یعنی فلسفه تغییر شکل بدهد و در همان حال انتقال از

← پس از قلع و قمع مخالفان (ژوئن ۱۷۹۳) دورهٔ وحشت را آغاز کردند. نزاع میان دانتون و روبسپیر آغاز شد، دانتون اعدام شد و دیکتاتوری ژاکوبن‌ها آغاز گشت. با سقوط روبسپیر (۱۷۹۴) ژاکوبن‌ها نیز برافتادند.

1. Abstract freedom.
2. Living Unity.
3. Anthropomorphic deity.
4. Pictorial Forms.

ایمان به فلسفه یا علم را بیان کند. و معنی این عبارت آن است که مفهومِ مصوَّرِ الوهیّتِ شخصیِ متعالی که انسان را با نوعی تجسُّمِ منحصر به فرد و نیرویِ توفیق حفظ می‌کند به مفهومِ روحِ مطلق، یعنیِ فکرِ نامتناهیِ خود ـ اندیش عبور کند، مفهومی که خود را در طبیعت (به عنوان تعیُّن خارجی و هم به عنوان تحقُّقِ خود) می‌شناسد و سرگذشتِ طولانی[1] خود را همراه با اشکال و سطوح متوالیِ آن در تاریخ فرهنگِ انسانی می‌شناسد. هگل نمی‌گوید که دینْ نادرست است. بالعکس، دینِ مطلق یا مسیحیّت، حقیقتِ مطلق است. ولی آن به صورتِ تخیُّلی یا تصویری ظاهر گشته است که با شعورِ دینی انطباق و پیوند یافته است. این حقیقت در فلسفه، معرفتِ مطلق می‌شود که عبارت از «روح است که خود را به شکل روح می‌شناسد».[2]

حاصل آنکه، مطلق یا تامّ خود را در روح انسانی و از طریقِ آن می‌شناسد؛ به‌ویژه آنگاه که روحِ انسانی به فراسویِ محدودیّت خود عروج کرده خود را با فکرِ صرف همسان می‌گرداند. خدا نمی‌تواند مُسارِقِ[3] انسان باشد. زیرا خدا وجودِ تامّ است، و انسان چنین نیست. ولی تامّ عملاً می‌خواهد خود را در روح انسان و از طریقِ آن بشناسد؛ و این شناختْ در سطحِ فکرِ تصویری و در تحوُّلِ شعورِ دینی است، و در سطح علم یا معرفتِ مفهومیِ صرف در تاریخِ فلسفه پدید می‌آید که به عنوانِ اصطلاح آرمانیْ حقیقتِ مطلق را دربارهٔ واقعیّت به شکل معرفت مطلق از خود دارد.

[خلاصهٔ این بحث]؛ و نقد.

بنابراین، هگل، در **پدیدارشناسی**، از پست‌ترین سطوحِ آگاهیِ انسان آغاز می‌کند، و به‌شیوهٔ جدالی ـ یا سلوک عقلی ـ تا به سطحی برمی‌رَوَد که در آن ذهن انسانی به دیدگاه مطلق[4] می‌رسد، و چنانکه بوده، ابزارِ روحِ خودآگاهِ نامتناهی می‌گردد. ارتباطاتِ یک سطح با سطح دیگر، اگر از لحاظ منطقی سخن بگوییم سخت نارساست. و برخی از مراحل ظاهراً مطابق با لوازم و نیازمندی‌هایِ بسطِ «دیالکتیکی» نیست، مانند تأمُّلاتِ هگل دربارهٔ ارواح و وجوهِ مراحل و ادوارِ فرهنگی گوناگون. از این گذشته، برخی از مباحثی که هگل از آن‌ها بحث می‌کند، برای خوانندهٔ جدید غریب می‌نماید. مثلاً در این کتاب یک بحثِ انتقادی از

---

1. Odyssey.
2. "Spirit Knowing in the form of Spirit"
3. "equited with".
4. Absolute point of view.

جمجمه‌شناسی[1] وجود دارد. در همین حال، به عنوان مطالعهٔ سرگذشت روح انسانی، و حرکتِ آن از یک وجهْ یا دیدگاهْ نسبتِ به دیگری هرچند که یک طرفه و نابسنده می‌نماید، اثری بسیار گیرا و دلرباست. همین‌طور، روابطِ میان مراحل سلوکِ آگاهی، و جهت‌گیری‌های اظهار شده از لحاظ تاریخی (مثلاً روحِ عصر روشنگری، و روحِ «رمانتیک»، و جز آن‌ها) به اهمّیّت کتاب می‌افزاید.

همین‌طور، ممکن است انسان از جمع‌بندی‌ها و تفسیرهای هگل از روحِ خاصّ عصرها و فرهنگ‌ها بدگمان شود، و نیز ستایش وی از معرفتِ فلسفی، ممکن است به‌سبب دارا بودن یک جنبهٔ مضحِک، و حتی به تعبیر والاس «الحادآمیز» انسان را به شگفتی وادارد، ولی علی‌رغم همهٔ این محدودیّت‌ها و ناسازگاری‌ها، خواننده‌یی که می‌کوشد به عمق اندیشهٔ هگل دست یابد، به‌ندرت به غیر این نتیجه خواهد رسید که **پدیدارشناسی** یکی از بزرگترین آثار فلسفهٔ نظری است.



ــ [تسامُح در پدیدارشناسی روح]:

در پایان هگل، تسامُحِ فلسفی و شمولِ حکمتِ خود را بیان می‌دارد، و چنانکه قبلاً نیز اشارتی بدان رفت، می‌گوید:

خطایِ فیلسوفانِ بزرگِ پیشین در این بوده که یکدیگر را به چشم رقیب و دشمن می‌نگریستند، و پیوندِ خود را با همدیگر به نحوی ثمربخش درنمی‌یافتند، و حال آنکه فیلسوف راستین باید آسان گیرد و دریادل باشد، و همواره دروازه‌هایِ ذهنِ خود را برایِ اطلاع از آموزه‌هایِ دیگران گشوده دارد، زیرا آفتِ بصیرتِ او، خودبینی و تعصّب است. لذا او خود پیوسته به جمع‌بندیِ آراء و عقاید فیلسوفان بزرگ گذشته می‌کوشید «**وقتی انسان به مرحله‌یی برسد که دیگر چیزی از آنِ خود را بهتر از دیگران نداند ــ یعنی عیبِ دیگران را جدّی نگیرد، بلکه تنها مُشتاقِ رؤیت هنرِ ایشان باشد ــ آنگاه آرامش و جمعیّتِ خاطر می‌یابَد**».

و حقّ این است که چون فلسفهٔ خود او را درست دریابیم می‌بینیم در اینکه وجودْ واحد است موافقِ برمانیدس است؛ و در اینکه مدارِ امرِ جهان بودن نیست بلکه شدن (=گردیدن =

1. Phremology.

صیرورت) است با هراکلیتوس همرأی است؛ و در اینکه هستیِ حقیقی معقول است پیروِ افلاطون است؛ و در بابِ وجود و عَدَم و تضایف آن دو، و قوه و فعل و فاعل و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایتِ غایات و صورتِ صُوَر و عقلِ معقول است ارسطو را تصدیق دارد؛ و مانند اسپینوزا وحدتِ وجودی است؛ در حالی‌که شاگردِ کانت است؛ و سرانجام به وجهی هم‌مشربِ دوستان خود یعنی فیخته و شلینگ می‌باشد.

ــ ولی هگل با این همه شوق به آگاهی، از مکاتبِ فلسفی و تعالیمِ معنویِ غیرِ یونانی و اروپایی، چندان چیزی نمی‌داند، چنانکه در سراسرِ بحث‌های خود دربارهٔ دین، از اسلام چیزی نمی‌گوید، و در تاریخ فلسفهٔ ۷ جلدی خود در حالی‌که پیش از دو هزار صفحه (ترجمهٔ فرانسوی آن) را به فلسفهٔ یونان و اروپا اختصاص می‌دهد، از فلسفهٔ هندی، چینی، یهود و اسلام فقط به اندازهٔ چهل‌وهشت صفحه بسنده می‌کند، که در مقایسهٔ آن حتی مثلاً با تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، ضعیف می‌نماید.



ــ نظام هگلی و دیالکتیک:

می‌توان گفت که «دیالکتیک» یا شیوهٔ جدالی و یا احتجاجی هگل در همهٔ فلسفهٔ او حاضر است، و او بدین ترتیب همهٔ هستی و اندیشه را به سلوک عقلی می‌پیماید، و بدونِ دریافتِ آن فهم فلسفهٔ هگل ناقص است و ممکن نیست.

خلاصهٔ نظام هگلی، دائرةالمعارفِ علوم فلسفی [1]، در سه بخش است: «منطق»، «طبیعت»، و «ذهن» (یا «روح»). پیوند میان این سه نیز «دیالکتیکی» و شیوهٔ عرضه و بیان هر یک از این سه نیز در درون خود «دیالکتیکی» است. هگل، اندیشه یا تصوُّرِ «دیالکتیک» را همْ از فیلسوفانِ یونانی و هم از کانت اقتباس کرده است. «دیالکتیک» در اصل به معنی «بحث» یا «گفتار» است. در یک بحثِ میان دو تن که هر دو حقیقتِ موضوعِ مورد بحث را جست‌وجو می‌کنند، در وهلهٔ نخستین ممکن است به‌طور همسان دیدگاه‌های مخالف مطرح شود. با این همه، هر یک از دو طرف اندک‌اندک ممکن است بخود آمده وضعیّتِ دیگری را دریابد و سرانجام ممکن است هر دو موافقت کنند که عقایدِ تعصُّب‌آمیز [2] خود را رَدّ کنند یا رها سازند تا دربارهٔ آنچه در آغازِ بحث ادّعا می‌کردند جانب عدالت را رعایت کنند و عقیدهٔ جدید و جامع‌تری را

---

1. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences.*

2. Partial (= یک جانبه).

بپذیرند؛ و بدینسان مخالفتِ اولیّه در یک وضع مجامع یا با هم نهادهٔ والاتری به توافق و صلح بینجامد.

هگل معتقد بود که تفکُّر همواره مطابق این طرح جریان یافته و پیش رفته است: و آن با طرح کردن یک «تز» یا نهادهٔ قطعی[1] آغاز می‌گردد ولی بی‌درنگ به وسیلهٔ یک وضع مخالف یا برابرنهاده موردِ نفی قرار می‌گیرد؛ پس از آن با **تفکُّرِ بیشتر**، وضع مجامع یا باهم‌نهاده پدید می‌آید. ولی این نیز به نوبهٔ خود یک برابرنهاده پدید می‌آورد و همان جریان بارِ دیگر ادامه می‌یابد، ولی نه به طور بی‌نهایت، زیرا آن «دَور»[2] است و دَوْر باطل است. سرانجام تفکر به وضع مُجامعی می‌رسد که با نقطهٔ آغازِ خود همسان است، با این فرق که همهٔ آنچه در آغاز مبهم و پوشیده بود اکنون ظاهر و آشکار گشته است.

می‌توان پرسید: چیست که اندیشه را به این شیوه حرکت می‌دهد و برمی‌انگیزد؟ هگل جواب می‌دهد که: آنْ نیروی منفی یا مخالف[3] است. هر جریانی از گسترشْ دو جنبهٔ جداناشدنی دارد ۱) جنبهٔ قطعی یا مثبتِ رشد، یعنی ظهورِ چیزی **جدید**؛ و ۲) جنبهٔ منفی ردّ، که عبارت از کنار گذاشتن و رها ساختن یک چیز **کهنه** است. ما بالغْ می‌شویم با کنار نهادنِ چیزهای کودکانه. ولی نه با این کارِ تنها؛ بلکه باید رشد نیز در میانه باشد. نظرِ خودِ هگل این است که اندیشیدنْ در نفس خود، به عنوانِ یک جریان، نفی را همچون یکی از امور مهم تشکیل‌دهندهٔ خود به همراه دارد. در یک بحث، نهادهٔ قطعی که به‌وسیلهٔ یک گروه تأیید می‌گردد به‌وسیلهٔ گروه دیگر مورد نفی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب نفی از عالَم بیرون می‌آید. ولیکن تفکُّر، به عنوان گفتارِ روح با خودش، «دیالکتیکی» است، زیرا که آن نفی را در درونِ خود حمل کرده می‌پروراند. یا اگر بخواهیم زمینهٔ کلامی عقیدهٔ خود هگل را بدست دهیم، نامتناهی و متناهی در برابرِ همدیگر قرار نمی‌گیرند، زیرا اگر متناهی بیرون از نامتناهی باشد، نامتناهی خود نمی‌تواند شامل و فراگیرندهٔ همه باشد، و تنها یک متناهی دیگر می‌شود؛ بالعکس، متناهی‌بخشی و جزئی از خودِ نامتناهی است ـ جنبهٔ **نهانِ** منفی آن که باید به آن جنبهٔ واقعیت **آشکار** داده شود، همچون تجلّیِ ذاتِ الهی، برای اینکه شاید معرفتِ روح از خود به عنوان وحدت متضادّات ممکن گردد.

حضورِ این عنصر از نفی در درونِ خود تفکُّر، در نظرِ هگل، کلیدِ همهٔ انواع گسترش

---

1. Positive thesis.
2. Circular.
3. Power of negative.

است. انسانی را فرض کنید که قادر به پیشرفت عقلانی است؛ با این همه در میان نیل به مقصد و قوای بالقوهٔ او یک تصادُم و تنازع هست؛ ولی نیروهای بالقوّهٔ او عملاً از آنِ او هستند، و بنابراین برایِ او ظهور می‌یابند؛ اگر این قویٰ باید تحقق یابند کامیابی[1] او باید مردود گردد، ولیکن در همان حال کامیابی او رشته‌یی از ناکامی‌ها برای او جهتِ تحققِ نیروهای بالقوّهٔ او ضرورت دارد. قدرتِ ذهن نامتناهی است، ولیکن ذهن در تفکر باید چیزی قطعی و نیز متناهی را بیندیشد؛ ولی شیء متناهی که موردِ اندیشه قرار گرفته با تفکُر نامتناهی در تناقض است، و بنابراین باید به سودِ بعضی از تفکر که نسبت به نامتناهی کمتر نابسنده است، مردود شود.

این سیر و پیشرفت دیالکتیکی [جدالی یا احتجاجی]، چنانکه اشارت رفت، خاصِّ فکر نیست، بلکه در هر امری هست، چنانکه تخم برای آنکه جوانه زَنَد باید صورتِ بذریِ خود را نفی کند، و جوانه برای تکامل باید صورت جوانه بودن را نفی کند و به صورتِ نهال درآید. انسان تا صورتِ کودکی و نوجوانی را نفی نکند به صورتِ کمال درنمی‌آید. فکری که بی‌نهایت است متضمّن نفی خود که متناهی باشد هست، و این متناهی خارج از نامتناهی نمی‌تواند باشد، زیرا دَوْر باطِل است، و نامتناهی بی‌پایان نتوانَد بود.

منطق با مقولاتِ یا صُوَر مجرّد فکر شروع بکار می‌کند. در اینجا فکر و ذهن با مفاهیم مجرّد و انتزاعی آغاز می‌کند تا به امور انضمامی و مادّی برسد. عامّ‌ترین و انتزاعی‌ترین مفاهیم وجود است یعنی وجودِ عامّ که دربرگیرندهٔ همهٔ موجودات است. مفهوم وجودِ عامّ بی‌تعیُّن لابِشَرط خود با مفهوم عدم یا نیستی یکی است. در اینجا سیر دیالکتیکی آغاز می‌شود، و این دو مفهوم متضادِّ متناقِض در مفهوم جامع‌تری با هم یکی می‌شوند، و آن «صیرورت» یا «شدن» یا «گردیدن» است. صیرورت یا گردیدن، در عینِ حال، هم بودن شیء و هم نبودنِ آن است. سیرِ دیالکتیکی بدین ترتیب به مقولاتِ بالاتر، از قبل کیف و کمّ و اندازهٔ می‌رسد، تا آنکه به مفهومِ مطلق برسد که در آنْ فکر هم نَفْسِ خویش است و هم موضوع و متعلَّق خویش.

در طبیعت هم سیر دیالکتیکی از مرحلهٔ لابشرطی و بی‌تعیُّنی محض آغاز می‌کند. در سیرِ دیالکتیکی منطق ــ که سیرِ اندیشه و تفکُر است ــ اجزاء درونِ یکدیگرند. و البته تعبیر اجزاء

1. Achievement.

در ساحَتِ اندیشه از روی ناچاری است و تعبیری مَجازی است، زیرا اجزاء و اقسام همه در ساحتِ مادیّات است، و در آنجا همهٔ اجزاء و اقسام بیرون از یک‌دیگرند و در کنارِ یکدیگر و مشخَّص از یک دیگرند؛ در صورتی که در جهان فکر و ذهن، هر چه جزء یا مقوله یا قسمت فرض می‌شود همه در همدیگر مُنطوی و مندرج است، و مسألهٔ در حقیقت مسألهٔ بطون یا ظهور یا نهان بودن یا آشکار بودن است؛ چنانکه صیرورتْ ظهور هستی و نیستی است، و هستی و نیستی هر دو در صیرورت مندرج و منطوی هستند؛ و نیز صیرورتْ بُطونِ کیفیّت و کیفیّتِ بُطونِ کمّیّت است، یا کمّیّت ظهورِ کیفیّت است تا برسد به مطلق، که ظهور همهٔ مقولاتِ اندیشه و فکر است و مقولاتِ دیگر همه در آن منطوی و مندرج است.

امّا طبیعت چنین نیست، و نقطهٔ مقابل فکر است؛ یعنی اجزای آن به معنیِ واقعی (=Concrete) اجزاء و اقسام است، و همه در کنارِ یکدیگر و برون از یکدیگر است. مبدأ سیرِ دیالکتیکی فکر هستی یا وجودِ عامّ لابشرط بود. و حال آنکه مبدأ سیرِ دیالکتیکی طبیعتْ فضا یا مکان است که بی‌تعیُّن است، ولی به تدریج متعیّن می‌شود که با آناتِ زمان ماده را بوجود می‌آورد. و از اینجاست که می‌گویند فلان جسم در فلان مکان و فلان زمان است. و بدین ترتیب همه چیز در طبیعت زمانی و مکانی و در نتیجه محدود و متناهی می‌گردد. به عبارتِ دیگر، سیر دیالکتیکی در طبیعت به سویِ غایت معیَّنی است و به‌اصطلاح غایی است؛ حرکتی است از ماده و جمادیّت به سوی انسانیّت یا روح و ذهن.

در روح یا ذهن نیز، سیر دیالکتیکی صورت می‌گیرد. و این سیر از یک حالتِ آگاهیِ مبهم یا نَفْس بالقُوّه است که در جنین و کودک هست، و بی‌تعیُّن و مبهم است، و پس از آن به مراحل حسّاسیّت و آگاهی بالفعل یعنی آگاهی از خود و پس از آن آگاهی از حافظه و تفکُّر و تعقُّل فرا می‌رسد. این مراحلْ همه ذهنی است، و به اصطلاح خود هگل «مجموعِ این مراحلْ روحی ـ ذهنی است»؛ پس از آن مرحلهٔ روحِ عینی است که مرحلهٔ تحقُّقِ خارجی ـ عینی روحِ ذهنی است. این روحِ عینی یا متحقّق در خارج همان تأسیسات و نهادهای اجتماعی و مَدَنی است از قبیل اخلاق و قانون و دولت، که پس از این در جایِ خود بیان خواهد شد.



ـ منطق هگل

باید گفت آن بخش از فلسفه که ماهیّتِ **مطلق** را به صورتِ عُریان آشکار می‌سازد، برای هگل معنیِ **منطق** را نمایان می‌کند. برای هر کس که عادت دارد منطق را صرفاً یک دانش

صوری قلمداد کند، و آن‌را مطلقاً از مابعدالطبیعه جدا بینگارد، این نکته هگلی ممکن است فوق‌العاده و حتی کاملاً بی‌معنی نماید. ولی باید بخاطر داشته باشیم که برای هگل مطلقْ، تفکُّرِ (یا اندیشهٔ) صرف است. این فکر را می‌توان در ذاتِ خویش و جُدا از تحقُّق خارجی یا تجلّیِ ذاتیِ آن لحاظ کرد. به عبارتِ دیگر، منطق او شباهتی به منطقِ پیشینیان ندارد، نه بیان قواعد استدلال و برهان است، و نه آلتِ احتراز از خطایِ فکر است، و اهلِ تحقیق گفته‌اند: «منطق هگل منطق نیست بلکه وُجودشناسی و مابعدالطبیعه است، زیرا سیر و سلوک عقل را در تعقُّل معقولات و کشفِ مقولات بیان می‌کند»، به وجهی که سیر تحقُّق موجودات را نیز باز می‌نماید، چه بنابر اینکه به عقیدهٔ هگل هر چه واقع است عقلی است، و هر چه معقول است واقع نیز هست پس سیر تعقُّلِ معقولات همان سیرِ تحقُّقِ موجودات می‌شود. **در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت می‌گفت «قالب‌های» معلوماتِ ما هستند، بلکه اَنحاءِ وجود و مراتب آن نیز هستند.**

پیش از این بیان کردیم که کارِ عقل ادراکِ کُلّیّات است. اما کلّیّات چنانکه می‌دانیم دو قسم است:

معقولاتِ اولیّه که در خارج مابه‌ازایی دارند مانندِ درخت و ستاره و ماه؛ معقولاتِ ثانیه که در خارج مابه‌ازایی ندارند، مانندِ وحدت و کثرت و کیف. و موضوعِ فلسفه، همین کلیّات است. به عبارتِ دیگر، منطقِ هگل بیان استخراج مقولات، یعنی همین معقولاتِ ثانیه است، بدین وجه که از ساده‌ترین و بَدوی‌ترین و عامّ‌ترین مفهوم‌ها آغاز می‌کند و به خاصّ‌ترین مفهوم‌ها می‌رسد.

ــ بخش اوّلِ منطق هگلی، «منطق وجود»[1] است

آن مفهوم عامّ بَدوی همان وجودِ بحث و هستی صرف است که هیچگونه وصفی و تعیُّنی ندارد، زیرا که به طور مطلق می‌گوییم «هست» اما چیست؟ و کجاست؟ و چگونه است؟ معلوم نمی‌کنیم، و اینکه نخستینِ مفهوم‌هاست برایِ این است که تصوُّرِ او متضّمن تصوّر هیچ مفهوم دیگر نیست.[2]

1. "Doctrine of Being."

۲. انَّ الوجودَ ما لَهُ مِن ثانِ لیسَ قُری وراءَ عبّادانِ
(منظومه، ۱۸۳، چاپ ناصری).

باز روشن است که تصوُّرِ هستی صرف تنها انتزاع ذهنِ ماست و مفهومی است که مصداقِ خارجی ندارد یعنی هیچ چیز نیست، پس می‌توان گفت عَدَم است؛ و با این بیان، وجود و عَدَم در حالی که متباین‌اند و این نه آنی دارند عینِ یک‌دیگرند و این همانی دارند، و در عین ناهمسانی همسان‌اند.

بدینسان **بود** یا هستی، **نبود** یا نیستی، و **شدن** سه پایهٔ نخستینْ بخشِ منطق هگل را تشکیل می‌دهد، یعنی به اصطلاحْ منطقِ وجود. این بخش با مقولاتِ وجود بالذات سروکار دارد، که با مقولاتِ نسبت[1] فرق دارد. و سه قسم از مقولاتِ عمده در این بخش از منطق عبارتند از کیف[2]، که شامل سه پایهٔ مذکور در فوق است، و نیز کمّ و اندازه یا مقدار.[3] اندازه را هگل ترکیب کیف و کمّ می‌داند. زیرا اندازه عبارت از مفهومِ مقدارِ معیّنی از عین به وسیلهٔ کیفیّت خود است.

پس تا اینجا خلاصهٔ سخن این می‌شود که **هستی** را چون مجرّد در نظر بگیریم واقعیّت ندارد، نیستی هم تصورّش از این جا حاصل می‌شود که مقابل هستی است وگرنه آن نیز واقعیّت ندارد، و هستی و نیستی واقعیّتشان در **شدن** است که نه بودن است و نه نبودن، بلکه باید گفت هم بودن است و هم نبودن یعنی جمع میان هستی و نیستی است؛ و تصوُّرِ شدن مستلزم تصوُّر **کیف** است، و کیف را چون با عَدَمش همراه به تصوُّر درآوریم تا محدود شود تصوُّر کمّ درست می‌شود که چون با کمِّ دیگر نسبت داده شود، **اندازه** خواهد بود.

ـ دومین بخش عمدهٔ **منطق**، «منطق ماهیّت»[4] است. که هگل از آن زوج‌هایی از مقولاتِ مرتبط همچون ماهیّت و وجود، قوه و فعل، جوهر و عَرَض، علّت و معلول، فعل و انفعال را استنتاج می‌کند. این مقولات، **مقولات** انعکاس خوانده می‌شود، زیرا منطبق با شعور انعکاسی می‌شوند چه مقولاتِ ماهیّت همه ثَنَوی و دوگانه و لازم و ملزوم همدیگرند و در حالِ انعکاس به یکدیگر مفهوم می‌یابند، به عبارتِ دیگر، در حالی‌که یک دیگر را متبلور و متحقّق می‌سازند، مفهوم پیدا می‌کنند.

ـ [منطقِ مفهوم و انتقاد از کانت]:

هگل از منطقِ ماهیّت به منطقِ مفهوم می‌رسد، که سومین بخش عمدهٔ منطق او است. در

---

1. Relation.　2. Quality.　3. Measure.

4. "Doctrine of Essence."

منطقِ وجود، هر مقوله در نظرهٔ اول مستقلّ می‌نماید. در منطقِ ماهیّت، با مقولاتِ مرتبط و انعکاسی سروکار داریم چون: ماهیّت و جوهر و عَرض. اما وقتی هستی در خود تأمُّل کند، یعنی هرچند به ضدّ خود نیز عبور کند ولی با این همه همچنان با خود همسان بماند، این مرحله را هگل منطقِ مفهوم یا تصوُّر می‌نامد. در این منطق است که عینیّت با ذهنیّت و بالعکس یکی می‌شود.

همهٔ همِّ هگل از این کار آن است که به زعمِ خود نشان دهد که کاری که کانت کرده و وجوه قضایا را چهار تا یافته و از هر کدام آن‌ها سه مقوله استخراج نموده و دوازده مقوله پرداخته و آن‌ها را **مقولاتِ فهم** خوانده، ناتمام ــ و اگر صریح بگوییم ــ بی‌بنیاد است، زیرا مقولات همه از عقل برمی‌آیند و یک منشأ دارند. پس درواقع همه یکی هستند یعنی همه باید یک رشته باشند و هر مقولهٔ دیگر برآید و مانندِ حلقه‌هایِ زنجیر به یک دیگر پیوسته باشند یعنی **حلقه‌هایِ زنجیر وجود، که در آن سرانجام عین و ذهن یکی می‌شوند**، و کانت این کار را نکرده است.[۱]

استدلال **منطقیِ** هگل را می‌توان به صورت بسیار مختصر چنین خلاصه کرد که: کمترین چیزی که دربارهٔ هر چیز می‌توان گفت این است که آنْ وجود دارد یا هست. دربارهٔ آن بیشتر می‌توان گفت زمانی که تعیُّن یا تکیُّف یافته، شمرده یا اندازه شود؛ ولی باز دربارهٔ آن بیشتر می‌توان گفت هر گاه که بر اساسِ ماهیّات، اصول و علل بتوان آن را تبیین کرده بالاترین چیزی که دربارهٔ آن می‌توان گفت وقتی است که در زمینهٔ حیات، قصد، اراده، و ارزش قرار بگیرد.[۲]



«فلسفهٔ تاریخ، چیزی نیست جز بررسی عقلانی یا علّت‌جویانهٔ تاریخ» (هگل)

ــ فلسفهٔ تاریخ و سیاست

ــ [فلسفه، دیر از راه می‌رسد]:

برایِ هگل، اخلاقِ خارجی یا عینی همان اخلاق اجتماعی است، و آن عبارت از پایگاه شخص در اجتماع است که تکالیفِ او را مشخَّص می‌سازد. و از اینجا برمی‌آید که اخلاق

1. Copleston, *A History of Philosophy*, Volume 7/part 1, Fichte to Hegel, 232- 235.
2. *Ency. of Philosophy*, Vol. 3 - 4 / 440 - 441.

اجتماعی ترکیب یا اتّحاد یک جانبهٔ مفاهیم حقّ و اخلاق در سطح بالاتری است.

باید توجُه داشت که پافشاری هگل بر این نکته که «فیلسوف علاقمند به اظهارنظر دربارهٔ ماهیّتِ آرمانی دولت است» ممکن است چنین وانماید که در نظر او وظیفهٔ فیلسوف این است که به سیاستمداران و حکّام القا کند که کارِ آن‌ها در ادارهٔ کشور، به شیوهٔ آرمانی، چیست، ولی وقتی که به پیشگفتار کتاب او یعنی فلسفهٔ حق[1] نظر می‌کنیم درمی‌یابیم که او صریحاً معتقد است که کار فیلسوف این نیست. زیرا در یک معنی آنچه واقعی است به گذشته متعلّق است. وانگهی فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ پختگیِ فرهنگی پدید می‌آید، و زمانی که فیلسوف می‌کوشد که واقعِ حاضر را دریابد، این واقعِ حاضر از پیش به گذشته پیوسته و جایِ خود را به اشکال جدید داده است. به تعبیر مشهور هگل «وقتی که فلسفه می‌خواهد به خود بجنبد، شکلی از حیاتْ کهنه شده، لذا تنها می‌توان آن شکل کهنه شده را فهمید و البته نمی‌توان آن‌را نَشاط و جوانیِ دوباره داد. **بوم مینروا**[2] بال‌های خود را تنها زمانی می‌گستراند که خاکستر کهنگی بر چهرهٔ او فرو نشسته باشد».

البته برخی از متفکّران گمان برده‌اند که طرحی جاودانه ترسیم کرده‌اند، و اصلی آرمانی و تغییرناپذیر برنهاده‌اند، ولی در نظر هگل آن‌ها اشتباه کرده‌اند «حتّی جمهور افلاطون، که یک اجتماعِ آرمانی تُهی[3] عرضه کرده است، در اصل چیزی جز تفسیرِ حیاتِ اخلاقی یونانی را بازنگفته است». پس از همهٔ این‌ها، «هر فردی فرزند زمانهٔ خویش است، و این درواقع یک حماقت است که گمان بُردْ یک فلسفه از عصرِ خود برتر ایستد؛ او حتّی نمی‌تواند با زمانهٔ خویش منطبق گردد».

بیانِ صریحِ این عقیده، آشکارا جوابی برای آن کسانی است که تقدیس آشکارِ هگل را از **دولت پروس** جِدّی تلقّی می‌کنند. زیرا دشوار است که فرض کنیم مردی که خوب می‌فهمید ارسطو برای نمونه «پولیس» یا شهر ـ کشور[4] یونانی را از زمانی تقدیس کرده است که حیاتِ نیرومند آن از پیش در معرضِ زوال قرار گرفته بوده چنین فرض کرده باشد که دولت معاصرِ روزگارِ خودش شکل غایی و آرمانی رشدِ سیاسی را عرضه کند. و حتّی اگر هگل خود چنین می‌اندیشیده، در فلسفهٔ او چیزی وجود ندارد که این چنین تعصُّبی را تصویب کند.

---

1. *The Philosophy of Right.*

2. The owl of Minerva. (نام الههٔ خرد در اساطیر یونانی؛ خردبانو)

3. Empty ideal.

4. Polis= City- State.

با بدست دادن چنین تفسیری از فلسفهٔ سیاسی، نتیجهٔ طبیعیی که می‌توان گرفت این است که فیلسوف علاقمندِ آن است که امری را روشن سازد که ما آن‌را آرمانِ عملیِ فرهنگ یا ملّتی بنامیم که او بدان تعلُّق دارد. او مفسّر روحِ زمانهٔ خویشتن است. در او و از طریقِ او است که آرمان‌های سیاسی اجتماع در سطح واکنشِ آگاهانه مطرح می‌گردد. و یک اجتماع تنها وقتی از این طریق خودآگاه می‌گردد که به پختگی برسد، و به گذشته بنگرد، در روزگاری که بوده؛ یعنی حیاتی را تشکیل بدهد که قبلاً خود را تحقُّق بخشیده و آماده است که به گذشته بپیوندد، و راه را برای حیاتِ دیگری باز بکند.

شکّی نیست که اینْ بخشی از آن چیزی است که مورد نظر هگل بوده، و تذکُّراتی که وی دربارهٔ جمهور افلاطون می‌دهد این معنی را نشان می‌دهد. ولی در این صورت، ممکن است بپرسند که وی در همین حال چگونه می‌تواند از فیلسوفِ سیاسی به عنوان کسی که علاقمند به مفهوم دولت یا ماهیّتِ آن است سخن بگوید؟

جوابی که بدین سؤال باید داده شود، مطابق مابعدالطبیعهٔ هگل است و بیان آن این است که: جریان تاریخی عبارت از خود ـ تحقُّق بخشیِ[1] روح یا عقل است «آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی». و مفهوم روح عبارت از مفهومِ همسانی ـــ در ـــ ناهمسانی است. بنابراین، روح عینی که در دولت بـه کـمال مـی‌رسد مـتمایل بـه تـجلّی هـمسانی در ناهمسانی در حیاتِ سیاسی است. و این بدان معنی است که یک دولتِ پخته و عقلی لحظات همسانی و ناهمسانی را در خود وحدت خواهد بخشید. چنین دولتی خودآگاهی عامّ یا ارادهٔ عامِّ خودآگاه را در برخواهد گرفت. ولی این تنها در ارواح فردی و محدود و از طریق آن‌ها تجسُّم یافته و می‌یابد، که هر یک از آن‌ها به عنوان روحْ خداونـدِ ارزشـی نـامحدود است. ازاین‌روی، هیچ دولتی نمی‌تواند یکسره پخته و عقلی باشد، مگر زمانی که با مفهوم دولت به عنوان یک کُلّ اندامی با در نظر داشتن آزادی فردی همداستان شود. و فیلسوف کـه دربـارهٔ سازمان‌های گذشته و حاضر سیاسی می‌اندیشد، می‌تواند تشخیص دهد که آن‌ها تاکجا بـه نیازمندی‌هایِ دولت نزدیک گشته‌اند. ولی چنین دولـتی یک ذات مـاندگار[2] نـیست کـه در جهانی مجرّد و آسمانی زیست می‌کند. بلکه غایتِ حرکتِ روح یا عقل در حیاتِ اجـتماعی انسان است. فیلسوف می‌تواند این غـایت را در طـرحِ اسـاسی آن دریـابد، زیـرا او مـاهیّتِ

1. Self - actualization. 2. Subsistent essence.

واقعیّت را می‌فهمد. ولی این بدان معنی نیست که او در وضع بهتری قرار دارد، یا چون فیلسوف است می‌تواند آینده را پیش‌بینی بکند، و یا به رجالِ سیاست و حاکمان بگوید که باید چگونه رفتار کنند «زیرا فلسفه همواره دیرتر از آن به صحنه می‌آید که بتواند چنین کند». افلاطون، ممکن است درواقع به گمانِ خود به یونانیان گفته بود که باید چگونه شهر ـکشور را سازمان بدهند، ولی به‌هرصورت، دیرتر از راه رسیده بود. زیرا شکلی از حیات که او خیال می‌کرد، پیر می‌شد؛ و از مدت‌ها پیش مستعدِّ زوال گشته بود. طرح‌های خیالی با سیرِ تاریخ محکوم به شکست هستند.

ــ [داور غایی، جنگ است]:

هر دولتی در ارتباط با دولت‌های دیگر فرد مستقلّی است و شناخت این مطلب را از آن‌ها نیز خواستار است. روابطِ متقابل میان دولت‌ها در حقیقت از یک جهت به وسیلهٔ پیمان‌ها و قانونِ بین‌الملل تنظیم می‌گردد، که از سوی دولت‌های ذینفع دیگر از پیش مسلّم فرض شده است. ولی اگر پذیرش مذکور مردود یا نادیده انگاشته شود، داور غایی در هر گونه نزاع **جنگ** است. زیرا هیچ نیروی مستقلّی فراتر از دولت‌های منفرد وجود ندارد.

حال، اگر هگل به سادگی یک واقعیّت تجربی را در حیاتِ بین‌الملل روزگارِ خویش ثابت می‌دانست دلیلی برای تفسیرِ مخالف نداشت. ولی او بحثِ خود را ادامه می‌دهد، و جنگ را تصویب می‌کند. تو گویی که جنگ یک چهرهٔ واقعی از تاریخ انسانی است، هرچند او می‌پذیرد که جنگ همراه خود بی‌عدالتی، بی‌رحمی و خرابی به ارمغان می‌آورد، با این حال استدلال می‌کند که «جنگ، یک جنبهٔ اخلاقی نیز دارد، و نباید آن‌را یک شرِّ مطلق بشمار آورد و یا یک واقعیّت صرفاً عارضی و خارجی.» برعکس، آنْ یک ضرورتِ عقلانی است. و «از این جهتْ **ضروری** است، تا حیاتِ محدود، دارایی و وابستگی‌ها به عنوانِ اموری عارضی تلقّی گردد». و این امری است که جنگ دقیقاً انجام می‌دهد. در حقیقت، «جنگ وضعیّتی است که ما در آن بی‌اعتباری اجناس و اشیای فانی را جِدّی بگیریم، زیرا در غیر این صورتْ معمولاً آن‌ها را اموری مقدّس تلقّی می‌کنیم».

باید خاطرنشان کرد که هگل صرفاً نمی‌گوید که در جنگ خصوصیّاتِ اخلاقیِ یک انسان در حدِّ قهرمانی نمایان می‌گردد ــ که ظاهراً درست هم می‌نماید! همین‌طور، مقصود او این هم نیست که جنگْ فهم خصوصیّتِ گذرا و محدود آدمی‌زاده را برای ما به‌ارمغان می‌آورد، بلکه اظهار می‌دارد که جنگ پدیداری ضروری و عقلانی است. این در حقیقت برای او

وسیله‌یی است که توسُّط آن جِدال تاریخی یا حرکت نمایان می‌گردد. زیرا جنگ از رُکود جلوگیری می‌کند، و چنانکه او می‌گوید: «سلامتِ اخلاقی ملّت‌ها را حفظ می‌کند». جنگْ وسیلهٔ عمده‌یی است که توسُّط آن روحِ مردم نیروی تازه‌یی می‌گیرد تا یک سازمانِ سیاسی فرسوده کنار برود، و جای خود را به تجلّی نیرومندِ روح بدهد. بنابراین، هگل آرمانِ کانت را مبنی بر «صلح پایدار»[1] ردّ می‌کند.

آشکار است که هگل تجربه‌یی از آنچه ما «جنگ تمام‌عیار»[2] می‌خوانیم نداشت. بی‌تردید او جنگ‌های ناپلئون و پیکار پروس را برای استقلالِ مجدّد خود در ذهن داشت ولی وقتی که انسان عباراتی را، که او در آن‌ها از جنگ سخن می‌گوید و صلح پایدارِ کانت را مردود می‌شمارد، می‌خواند، مشکل است که از این عقیده، که از یک جهت مُضحِک و از جهتی نامطلوب است برکنار بماند که یک استادِ دانشگاه دربارهٔ یک جنبهٔ تاریک از تاریخ انسانی خیالبافی می‌کند، و آن‌را با دام‌گستری‌های مابعدالطبیعی خود (همچون «تجلّیِ نیرومند روح» و...) آرایش می‌دهد.

ـ [انواع تاریخ]:

ذکرِ روابط بین‌الملل و جنگْ به عنوانِ یک ابزارْ که توسُّطِ آن پیشرفت‌های «دیالکتیکیِ» تاریخی صورت می‌گیرد، ما را به موضوعِ فهمِ هگل از تاریخِ جهانی می‌کشاند.

هگل سه نوعِ عمده از تاریخ یا تاریخ‌نگاری[3] را از هم تفکیک می‌کند: نوع نخستین «تاریخ اصلی»[4] است، که عبارت از توصیفاتِ اعمال و حوادث است و اجتماعی را بیان می‌کند که مورّخ در پیش چشم دارد. تاریخِ توسیدیدِس[5] این نوع را ارائه می‌کند؛ نوع دوم عبارت از «تاریخ نمایانگر»[6] است که عبارت از تاریخی عامّ است و هر تاریخی که فراتر از حدود تجربهٔ مورّخ باشد، به این نوع مربوط می‌شود. برای مثال، تاریخ تعلیمی[7] ــ یعنی تاریخی که از حوادثِ گذشته برای آینده عبرت و آگاهی توان گرفت ــ از این قماش است؛ نوع سوم «تاریخ فلسفی»[8] یا فلسفهٔ تاریخ است. هگل می‌گوید، این واژه، «هیچ چیز نیست مگر بررسیِ عقلانیِ تاریخ». ولی به سختی می‌توان ادّعا کرد که این توصیف، در نَفْسِ خود،

---

1. Perpetual peace.
2. Total War.
3. Historiography.
4. Original History.
5. Thucydides.
6. Reflective history = (یا تاریخ مبتنی بر تفکرِ مورّخ)
7. Didactic history.
8. "philosophical history" = philosophy of history.

امری را روشن می‌تواند کَرد. و همچنانکه هگل صریحاً می‌گوید برای روشنگری و توضیحِ آن چیزی بیشتر باید گفت:

گفتن اینکه فلسفهٔ تاریخ عبارت از بررسی عقلانی یا اندیشمندانهٔ تاریخ است بدین معنی است که باید اندیشه‌یی را بدین بررسی وارد ساخت. ولی هگل پافشاری می‌کند که فکرِ مورد سؤال عبارت از طرحی پیش دریافته[1] یا موضوعی نیست که بتوان در آن واقعیّاتی قطعی و روشن را جا داد: «تنها مفهومی را که فلسفه با خود می‌آورد [یعنی در تأمُّل تاریخ]، عبارت از مفهوم صرفِ عقل است، یعنی که عقلْ جهان را تحت سیطرهٔ خود درمی‌آورد، و بنابراین تاریخِ جهان یک فرآیند عقلانی می‌شود». تا آنجاکه فلسفه با آن مربوط است، این واقعیت در مابعدالطبیعه فراهم می‌آید. ولی در تاریخی این چنینْ فرضیّه‌یی مندرج است. از این جهت، این حقیقت که تاریخِ جهانی عبارت از خود ـ آشکارسازی روح[2] است، باید به مثابهٔ نتیجهٔ تأمُّل در تاریخ آشکار گردد. ما در این تأمُّل: «باید تاریخ را چنانکه هست تلقّی کنیم، یعنی باید به شیوهٔ تاریخی و تجربی پیش برویم».

تفسیرِ آشکار، در این باره این است که حتی اگر هگل هیچ‌گونه میلی به تحصیل تاریخ به شکلی از پیش دریافته نداشته است، این فکر یا تصوُّری که فیلسوف به مطالعهٔ تاریخ وارد می‌کند، باید آشکارا یک تأثیر بزرگ بر تفسیر وی از رویدادها بگذارد. حتّی اگر این نظر صریحاً به عنوان فرضیّه‌یی تلقّی گردد که از لحاظ تجربی پژوهش‌پذیر فرض شود، فیلسوفی همچون خودِ هگل، معتقد است که حقیقتی که در مابعدُالطبیعه عرضه گشته است، بی‌تردید مستعدّ آن است که باید آن جنبه‌هایی از تاریخ را تأکید کند که به نظر می‌رسد که تأکیدی بر فرضیّهٔ او ارائه کند. علاوه بر این، برای هر هگلی‌مذهب، فرضیّه اساساً چیزی نیست جز یک حقیقت مدلَّل و ثابت.

با این همه، هگل یادآور می‌شود که حتی مورخّانِ به اصطلاح «بیطرف» مقولات خود را به مطالعهٔ تاریخ تحمیل می‌کنند: «بیطرفیِ مطلق یک افسانه است».[3] و هیچ اصلِ بهتری از تفسیر، جز حقیقتِ فلسفیِ ثابت شده نتواند بود. عقیدهٔ عمومی هگل کم و بیش همین است. چون یک فیلسوف می‌داند که واقعیّت عبارت از خود ـ آشکارسازی عقلِ نامتناهی است،

1. Preconcieved plan.

2. Self - unfolding of spirit.

3. "Absolute impartiality is a myth."

وی می‌داند که عقل باید در تاریخ انسانی تأثیر بگذارد. در همین حال، ما از پیش نمی‌توانیم گفت که آن ــ یعنی عقل ــ چگونه اثر می‌گذارد. برای کشف این «معنی» ما باید جریان وقایع را چنانکه در معنی معمولی توسّط مورخان ترسیم شده بررسی کنیم و بکوشیم تا جریان معنی‌دار عقلی را در تودهٔ موادِّ عَرَضی[1] مشخص سازیم». به اصطلاحِ کلامی، ما «از پیش می‌دانیم که قدرتِ پروردگار[2] در تاریخ عمل می‌کند. ولی برای رؤیت اینکه چگونه عمل می‌کند باید داده‌های تاریخی را مطالعه کنیم».

حال گوییم، تاریخِ جهانی فرایندی است که به وسیلهٔ آن روح به شعور عینی خود به عنوان آزادی می‌رسد، و لذا «تاریخِ جهان عبارت از پیشرفت در شعورِ آزادی است». البتّه این شعور تنها در ذهن انسان و از طریقِ آن بدست می‌آید، و روح الهی چنانکه در تاریخ از طریق شعور انسان متجلّی شده، عبارت از **روح جهانی**[3] است. بنابراین، تاریخْ جریانی است که از طریق آن روح جهانی به صورت شعورِ ظاهر از خود یعنی آزاد درمی‌آید.

ولیکن اگرچه روح جهانی به شعورِ آزادی خود تنها در ذهنِ انسانی و از طریق آن دست می‌یابد، ولی مورّخ بیشتر با ملّت‌ها[4] سروکار دارد تا با افراد. لذا، اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، در گسترشِ عینی، روحِ جهانی، روحِ ملّی یا روحِ مردم[5] است. و با این تعبیر هگل تا حدودی فرهنگِ مردم را اراده می‌کند که نه تنها در نهادهای سیاسی و سُنَنِ آنان متجلّی شده، بلکه همین‌طور در اخلاق، هنر، مذهب و فلسفهٔ آن‌ها نیز چنین شده است. ولی یک روح ملی البته صرفاً در اَشکال قانونی[6]، کارهای هنری و جز آن‌ها، ساکن و ایستا[7] نیست، بلکه چنین روحی یک کُلِّ زنده[8] است، روحِ مردی است که در آن مردم و از طریق آن مردم زندگانی می‌کنند. و فرد نیز حامل روح جهانی است تا زمانی که او در این کُلّ بسیار محدود یعنی روح مردم[9] مشارکت می‌جوید، و آن خود صورتی (یا لحظه‌یی) در حیاتِ روحِ جهانی است.

هگل در حقیقت اظهار می‌دارد که «در تاریخِ جهانیِ افراد که ما باید با آن‌ها بسر بریم کلّ‌هایی[10] هستند که دولت‌ها را تشکیل می‌دهند» ولی او می‌تواند واژه‌های «دولت» و «روح

---

1. In the mass of contingent material.
2. Divine providence.
3. Weltgeist (= World - Spirit)
4. Nations.
5. National Spirit, or the spirit of a people (**der Volksgeist**).
6. Legal forms.
7. Resident.
8. Living totality.
9. **Volksgeist**.
10. Totalities.

ملّی» را کم و بیش جای همدیگر و متقابلاً[1] بکار می‌برد، برای اینکه واژهٔ نخستین برای او چیزی بسیار بیشتر از آنچه دولت حقوقی[2] دالّ بر آن است معنی می‌دهد. او در این راستا به وسیلهٔ دولتْ کُلّی را می‌فهمد که در اعضای خویش و از طریقِ آن‌ها موجود است، هرچند که آن کُلّ با هیچ گروه از شهروندانی که در اینجا و اکنون زندگانی می‌کنند. و شکل عینی به روح و فرهنگ یک مردم یا یک ملّت می‌دهند، یکسان نیست.

با این همه باید خاطرنشان ساخت که یک دلیل عمده بر پافشاری هگل بر اینکه تاریخ جهان با دولت‌ها سروکار دارد این است که به عقیدهٔ او یک روح ملّی برای خودش موجود است (یعنی از خودش آگاه است) و آن هم تنها در یک دولت و از طریقِ آن. از اینجا می‌توان گفت که آن مردمانی که دولت‌های ملّی تشکیل نمی‌دهند، عملاً از توجُّه[3] به تاریخ جهانی محروم و برکنار می‌مانند. زیرا اَرواحِ آن‌ها تنها بالقوّه و نهان است: آن‌ها «برای خودشان» زیست نمی‌کنند.

بنابراین، هر روح ملّی در دولت تجسُّم یافته است، و آن مرحله یا لحظه‌یی در حیاتِ روحِ جهانی است. درواقع، این روح حیاتی حقیقةً یک نتیجه از تعامل[4] ارواحِ ملّی است. بنابراین گفتار، آن‌ها چون لحظاتی در تحقُّق‌یابی روح جهانی هستند، ارواحِ ملّی محدود و متناهی‌اند «و سرنوشتِ آن‌ها و اعمالشان در ارتباط با همدیگر دیالکتیکِ محدودیّت[5] این ارواح را نمایان می‌سازد». از درون این «دیالکتیک» روح عامّ[6] ظاهر می‌گردد؛ **روحِ جهانیِ** نامتناهی که داوری خود را اظهار می‌کند ــ و داوری او برترین داوری در بابِ ارواحِ محدودِ ملّی است. این روح جهانی در درون تاریخِ جهانی چنین می‌کند که **دادگاه داوریِ جهانی** است. داوری ملّت‌ها برای هگل در تاریخ فطری[7] است. سرنوشتِ عینی[8] هر کشوری داوریِ او را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، روح در پیشرفت خویش به سویِ خودآگاهیِ کامل و آشکار، صورت تجلیّاتِ محدود و یک جانبهٔ خود را به خود می‌گیرد، یعنی صورت ارواح متعدّد ملّی را. و هگل چنین فرض می‌کند که در هر عصر خاصّی ملّتِ خاصّی به شیوهٔ خاصّی گسترشِ روحِ جهانی را عرضه می‌کند «این مردمْ در تاریخِ جهانی، مردمِ غالب تنها برایِ این عصر می‌شوند ــ و آن

---

1. Interchangeably.
2. Juridical state.
3. Consideration.
4. Interplay.
5. The dialectic of the finitude.
6. Universal spirit.
7. Immanent.
8. The actual fate.

ملّت تنها یک بار می‌تواند ساعت خود را بصدا درآورد».[۱] روح ملی آن کشور گسترش می‌یابد و به اوج خود می‌رسد و پس از آن زوال می‌یابد، و بعد از آن، آن‌کشور به مرحلهٔ عُزلتِ تاریخی[۲] بازپس فرستاده می‌شود. بی‌شکّ، هگل برای نمونه از شیوه‌یی می‌اندیشد که اسپانیا در آنْ به صورت امپراطوری عظیمی درآمد، با یک نقش ویژه و فرهنگی خاصّ خود، ولی پس از آن زوال یافت. ولی او بدون جاروجنجال بسیار چنین فرض می‌کند که یک کشور نمی‌تواند این پایگاه مرکزی را بیش از یک بار اشغال کند. ولی شاید در این فرض مناقشه بتوان کرد، مگر اینکه، البته این مطلب را ضرورةً درست بشماریم با این ادّعا که: یک ملّت که دورهٔ دومی، از اهمیّتِ برجسته‌یی برخوردار می‌شود، درواقع کشورِ دیگری است و با روحِ دیگری پدیدار گشته است. به هر صورت، علاقهٔ هگل برایِ یافتنِ یک ملّتِ تاریخیِ جهانی برای هر عصری، تأثیر محدودکننده[۳]یی از تصوُّرِ وی از تاریخ داشته است.

با این همه، این سخن معنی‌اش انکارِ این مطلب نیست که هگل در سخنرانی‌های خود دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ، دیدگاه یا عرصهٔ وسیعی را در نظر داشته است، اما وقتی که از تاریخ جهانی سخن می‌گوید، ظاهراً باید وضع چنین باشد و جز این چاره‌یی نیست. بخشِ اول کارِ او به جهانِ خاور[۴] اختصاص یافته است که شامل چین، هندوستان، ایران، آسیای میانه، فلسطین و مصر است. در بخش دوم، از جهانِ یونانی بحث می‌کند، و در بخش سوم از جهان رومی، که شامل ظهورِ مسیحیّت نیز هست که به پایگاه یک قدرت تاریخی رسید.

بخش چهارم اختصاص به آن چیزی دارد که هگل آن‌را جهان ژرمنی[5] می‌خواند. این دوره گسترده است و از امپراطوری بیزانس تا انقلاب فرانسه و جنگ‌های ناپلئونی را یکجا دربر می‌گیرد. دین اسلام (آیین حضرت محمد [ص][۶]) نیز در این بخش چهارم اجمالاً مطرح شده است.



مشرق‌زمینیان، به نظر هگل، چندان نمی‌دانستند که انسان آزاد است. و با فِقدان چنین معرفتی، آنان آزاد نبودند. آن‌ها تنها یک تن را می‌شناختند، یعنی خودکامه[۷] را، که آزاد بود.

---

1. "... make it hour strike only once."
2. Background of historical stage.
3. Narrowing effect.
4. Oriental world.
5. Germanic World.
6. Mohammedanism.
7. The despot.

«ولی درست به همین دلیل این آزادی تنها هَوَسناکی[۱]، درنده‌خویی[۲] یا شهوت حیوانی[۳] بود ـ یا یک نرمی و آموختگی[۴] در شهوات که آن خود تنها یک اتفاق طبیعی بود که باز هوسناکی بود. بنابراین، این **یک** تن، تنها یک خودکامه بود. او آزاد نبود، یعنی یک انسان راستین نبود».

در جهانِ یونانی ـ رومی، شعورْ آزادی ظهور می‌یابد. ولی یونانیان و رومیانِ دوره‌هایِ قدیم تنها **برخی** از آدمیان را آزاد می‌دانستند، یعنی آزادمردانی که در برابرِ بردگان بودند. حتّی افلاطون و ارسطو این جنبهٔ ناکافی را در شعورِ به آزادی متمثّل می‌سازند.

در نظر هگل، این مردمانِ ژرمنی بودند که تحت تأثیر مسیحیّت نخستین بار به شعور آگاهانه از آزادی دست یافتند. ولی گرچه این اصل از آغاز مسیحیّت تشخیص داده شد این نتیجه را به دنبال نمی‌آورد که آزادی بی‌درنگ در قوانین، حکومت و سازمان سیاسی و نهادهای دیگر ظاهر گردد. آگاهی از آزادیِ روحْ نخست در دین ظاهر شد، ولی فرایندی طولانی از رشد برایِ آن لازم می‌نمود که به شناسایی آشکار عملی به عنوانِ اساس دولت دست یابد. و این فرایند توسعه در تاریخ بررسی می‌شود. شعور باطنی از آزادی روح می‌بایست خود را آشکارا تعیُّن ببخشد، و هگل در اینجا نقش عمده‌یی را به مردمان به اصطلاح ژرمنی می‌دهد.

از آنچه تاکنون گذشت می‌توان دریافت که واحدهایی که توجه اصلی در تاریخ جهانی بدان معطوف بوده عبارت از دولت‌های ملّی[۵] است. **ولی این واقعیتی کریه است که هگل بر نقش آنچه او شخصیّت‌های تاریخی جهان[۶] می‌نامد، بسیار تأکید می‌کند**، مردانی همچون اسکندر کبیر، ژولیوس سزار و ناپلئون.[۷] و چنین می‌نماید که این تأکید وی را در معرض تناقض یا ناسازگویی[۸] قرار می‌دهد. ولی ارواح ملّی و روح جهانی که از «دیالکتیک» [یا سلوکِ عقلانیِ] آن‌ها ظهور می‌یابد تنها در آدمیان و از طریق ایشان هستی می‌یابد، می‌زید، و عمل می‌کند، و دیدگاه هگل این است که روح جهانی، برخی افراد را به عنوان ابزارهایِ خود به شیوهٔ رَمْزی[۹] بکار می‌بَرَد به تعبیر کلامی، «آن‌ها ابزارهای خاصّ قدرتِ پروردگار بوده‌اند.» البته همهٔ آن‌ها تمایُلات درونی و انگیزه‌های شخصی داشته‌اند. برای مثال ناپلئون ممکن است که تا اندازهٔ

---

1. Caprice.
2. Ferocity.
3. Brutal passions.
4. Tameness.
5. National states.
6. World - historical individuals.

۷. وَ مـا شَـرَّفَ الْاَوْطـانَ اِلّا رِجـالُها   و اِلّا فلا فَضْلَ لِتُربٍ عَلیٰ تُرْبِ (بحتری)

8. Inconsistency.
9. Signal way.

زیادی مقهور جاه‌طلبی شخصی و خودبزرگ‌بینی[1] بوده باشد. ولی اگرچه انگیزه‌های خصوصی ـ آگاه و ناآگاهِ ـ یک قیصر و یا یک ناپلئون برایِ مورّخ یا روانشناس جالب است، ولی این انگیزه‌ها برای فیلسوف تاریخ که به چنین مردانی به عنوان انجام‌دهندگان یا ابزارهای روح جهانی علاقمند است، چندان اهمیّت و جذابیّت ندارد. هگل خاطرنشان می‌سازد «هیچ کار بزرگ در این جهان بدون هَوَس و ناموس[2] و نام صورت نگرفته است!»[3] ژولیوس سزار هر انگیزه‌یی که برایِ عبور از رابیکن[4] داشته، کار او یک اهمیّت تاریخی داشته که شاید از هر چیزی که او می‌فهمیده بس متعالی‌تر می‌نموده است. علائق خصوصی او هر چه بوده، عقل کیهانی یا روح در «چاره‌سازی»[5] خود این علایق را بکار برد تا جمهوری روم را به امپراطوری مبدّل سازد، و نبوغ و روح بزرگ رومی را به قلّهٔ ترقّیِ آن برساند. اگر یک لحظه از مابعدالطبیعهٔ سؤال‌انگیز فارغ باشیم، هگل چیزی کاملاً معقول می‌گوید. برای مثال، یقیناً بیهوده نیست که ادّعا کنیم که مورّخ عملاً در آنچه، استالین برای روسیّه انجام داد علاقمند است یا باید باشد، حال روانشناسیِ نامطلوبِ آن مستبدّ هر چه بوده باشد، مهم نیست، ولی نظر غایت‌گرایانهٔ هگل از تاریخ علاوه بر این، دالّ بر این است که مثلاً آنچه استالین انجام داد می‌بایست انجام داده شود، و خلاصه اینکه مستبدّ روسی، با همهٔ خصوصیّت‌های ناپسندیده‌اش، ابزاری بود در دستِ روح جهانی.

هرچند که مطلبِ مربوط به فلسفهٔ تاریخ تا حدود زیادی طولانی شد، با این همه، بیانِ یک یا دو توضیح دربارهٔ فلسفهٔ تاریخِ هگل خالی از فایده نیست:

نخست اینکه، اگر تاریخ یک جریان عقلانی است، یعنی معنی آن یک جریان غایت‌گرایانه است، و حرکتی است به سوی غایتی که بیشتر توسُّط ذاتِ مطلق[6] تعیین می‌گردد نه به وسیلهٔ انتخابِ انسان، در آن صورت چنین می‌نماید که همهٔ اموری که اتّفاق می‌افتد، درست به همین سبب که اتّفاق می‌افتد باید تصویب گردد. و نیز اگر تاریخِ جهان خود برترین دادگاهِ

---

1. Megalomania.
2. Passion.
3. "Nothing great is accompolised in this world without passion".:

همه کار جهان ناموس و نام است وگرنه نیم نانْ روزی تمام است (عطار)

۴. Rabicon، رودخانه‌یی در مرز میان ایتالیا و دریای آدریاتیک، عبور سزار با سپاه خود در سال ۴۹ ق.م. از آنجا به ایتالیا مایهٔ جنگ داخلی روم با پمپئی گردید.

5. "Cunning".
6. Absolute Essence.

داوری است، یعنی داوریِ کشورها، ممکن است این نتیجه را گرفت که «قدرتْ حقّ است». برای مثال، اگر کشوری در تسخیر کشورِ دیگری کامیاب شود، ممکن است چنین به نظر برسد که کارِ آن کشور با کامیابی آن، تصویب می‌گردد.

حال گفتن اینکه «قدرتْ حقّ است» ممکن است ما را به یاد آن نظرِ وقیحانه و ناپسندیده[1] بیندازد که توسُّط کالیکلس در گورجیاس افلاطون[2] ابراز شده است. بنابراین دیدگاهْ تصوُّر یک اخلاقِ الزام‌انگیز و اساساً لایتغیّر، مخلوقِ غریزهٔ دفاع از سویِ طبقاتِ ضعیف است که با این وسیله می‌کوشند تا اقویا و آزادگان را اسیر و برده سازند. انسانِ آزاد و نیرومند چون بدین اخلاق می‌نگرد، آنرا ردّ می‌کند. او معتقد است که تنها حقّ قدرت است. بنابر داوری او، ناتوانان و اسیرانِ طبیعت، باطناً صحّتِ این داوری را می‌پذیرند. هرچند که آن‌ها آگاهانه از واقعیّت خبردار نیستند. برای اینکه، آن‌ها به‌صورت منفرد ناتوان‌اند می‌کوشند تا با اِعمال یک قدرتِ جمعی، قانونی اخلاقی را بر اقویا تحمیل کنند که به نفعِ ایشان باشد.

ولی هگل، کلبی یا سگ‌رفتار[3] نبود، چه از آنچه تاکنون بیان شده برمی‌آید که او به ارزش شخص انسان چنانکه هست معتقد بود نه صرفاً به ارزش چند تن از آدمیان. و می‌توان به صورتِ معقولی ادّعا کرد که مشکل او بیشتر این عقیدهٔ وقیحانه و زشت نیست که حق با قدرتمند است، بلکه اینْ مشکل کسانی است که به شیوهٔ خوش‌بینانهٔ اغراق‌آمیزی اظهار می‌کنند که در تاریخْ حقّ، به صورتِ معقول، ضرورةً به دستِ عاملِ غالب است.

با این همه، البتّه مناقشه می‌توان کرد که در دراز مدت، مسأله کم‌وبیش به همان صورتِ بالا درمی‌آید، هرچند که البته میانِ گرایشِ هگل و کلبی تفاوتی هم وجود داشته باشد. اگر حقّ همواره در تاریخ شایع و حاکم است، پس نیرومندِ کامیاب برحقّ است و اگر او تصویب شده بیشتر برای این است که مُحِقّ است نه برای اینکه نیرومند است؛ در این صورت حقّ عین قدرت می‌شود، و این البتّه خُلف است. هگل برای مثال البته روا می‌داند که می‌توان داوری‌های اخلاقی را دربارهٔ آن‌ها که او آن‌ها را شخصیّت‌های تاریخ جهانی می‌خواند صادر کرد. ولی او این را نیز روشن می‌سازد که چنین داوری‌ها برای او تنها از یک **صحتِ ظاهری**[4] برخوردار است، چنانکه مکرّر می‌گوید: «ممکن است از دیدگاه یک نظام خاصّ اجتماعی اخلاقی، برای مثال، یک انقلابیِ بزرگ، مردِ بدی باشد. ولی از دیدگاهِ تاریخ جهانی کارهای او

---

1. Cynical.
2. Callicles in Plato's *Gorgias*, "might is right".
3. Cynic.
4. Formal rectitude.

تصویب می‌گردد، زیرا او کاری را انجام می‌دهد که روح جهانی بدان نیاز دارد. و اگر کشوری کشور دیگر را تسخیر کند تا آنجا که این کار لحظه‌یی در «دیالکتیکِ» تاریخِ جهانی است، کارِ او درست است، حال داوری‌های اخلاقی در مورد اعمال افرادی که در این کار درگیر بوده‌اند هر چه بوده باشد محلّ اعتنا نیست. در حقیقت تاریخ جهانی به این جنبهٔ دوم یعنی داوری‌های اخلاقی دربارهٔ مسأله چندان علاقمند نیست.»

بنابراین می‌توانیم گفت که این عقایدِ مابعدالطبیعی هگل است که او را در تصویب همهٔ رویدادهایی که مورّخ جهانی یا فیلسوف تاریخ بدان علاقمند است، و نه دیدگاه ظاهراً غیراخلاقی و وقیحانه[1]، گرفتار می‌سازد، هگل در حقیقت استدلال می‌کند که او صرفاً در این کارِ خود عقیدهٔ مسیحیّت را در بابِ قدرتِ پروردگار جدّی می‌گیرد و آن‌را در مورد تاریخ بکار می‌بَرَد. ولیکن در اینجا اختلافاتِ اساسی هست: به محض اینکه خدایِ متعال به مطلقِ هگلی مبدّل شد، و داوری صرفاً در خود تاریخ مفطور و مندرج[2] قلمداد گشت، از این نتیجه نمی‌توان گریخت که از دیدگاه تاریخ جهانی همهٔ حوادث و اعمالی که لحظاتی از تجلّیِ ذات مطلق را تشکیل بدهند، مجاز هستند. و مسایل اخلاقی که از دیدگاه مسیحی حائز اهمیّت است، عملاً نامربوط و بی‌پایه قلمداد شود البته مقصود این نیست که بدین وسیله نشان دهیم که نظرگاهِ هگل غلط است؛ و نه مقصود این است که یک مورّخ مسیحی باید متعهد به اخلاق‌ورزی[3] باشد. بلکه فلسفهٔ تاریخ هگل بسی بیشتر و شاید پیچیده‌تر از آن است که معمولاً مورّخانِ عادّی از تاریخ درمی‌یابند. این نظر، یک تفسیرِ مابعدالطبیعی از تاریخ است. و در حقیقت مابعدالطبیعهٔ هگل او را به نتایجی کشانیده که معمولاً متکلّم مسیحی آن کار را انجام نمی‌دهد. درست است که هگل می‌اندیشید که «ماهیّتِ فلسفیِ مذهبِ مسیحیِ قدرت پروردگار» را، چنانکه بوده، ارائه می‌دهد، ولی از حیث واقعیّت، این «افسانه‌زَدایی»[4] نوعی تحریف و تبدیل بود! توضیحِ دوم این است که:

یادِ مابعدالطبیعهٔ هگل تفسیر دیگری را بدنبال می‌آورد. اگر، چنانکه هگل ادّعا می‌کند تاریخِ جهانی فرایندی است که توسُّطِ آن روح کلّی (جهانی)[5] خود را در تاریخ تحقُّق می‌بخشد، سخت دشوار می‌توان فهمید که غایتِ فرایند چرا در یک دولت جهانی کُلّی یا

1. Cynical.

2. Immanent.

3. Moralizing (=اخلاق‌پردازی).

4. Demythologization.

5. Universal Spirit.

انجمن جهانی متمرکز[1] نباشد که در آن آزادی شخصی بتواند در یک وحدت همه‌شمول[2] کاملاً تحقُّق یابد. هرچند هگل می‌خواهد پافشاری کند که کلّی در اجزایِ[3] خود تجلّی یافته، و این اجزایِ مورد نظر ارواحِ ملّی[4] هستند، چنین می‌نماید که غایتِ آرمانی همهٔ این حرکت یک «فدراسیون» جهانی[5] است، و واقعیّت کلّی را عرضه می‌کند.

با این همه، هگل این نظر را نپذیرفت. تاریخ جهانی برای وی اساساً «دیالکتیکِ» ارواحِ ملّی یا دولت‌هاست، که عبارت از شکل معیّنی[6] است که روحْ در تاریخ به خود می‌گیرد. اگر بخواهیم روح را به عنوان حقیقتی لحاظ کنیم که از همهٔ این اشکالِ محدودِ خاصّ برتر می‌رود، در آن صورت واردِ ساحتِ **روح مطلق** می‌شویم، که موضوعِ بحثِ بعدی خواهد بود.

ــ تجلّیاتِ روحِ مطلق

روحِ مطلق ــ فلسفهٔ هنر ــ فلسفهٔ دین ــ ارتباط میانِ دین و فلسفه ــ فلسفهٔ هگل از تاریخ فلسفه ــ تأثیر فلسفهٔ هگل ــ و انشقاق میان هگلیان راست و هگلیان چپ.

چنانکه یاد شد روحِ مطلق تنها در روحِ انسانی و از طریقِ آن وجود دارد. ولی این حیاتْ در سطحی نیست که در آن روحِ انسانی به عنوانِ ذهنی محدود، به افکار، عواطف، و علائق و خواسته‌های خود محدود شده باشد؛ بلکه بدین معنی است که در حیاتِ نامحدود به عنوان همسانی ــ در ــ ناهمسانی به منزلهٔ لحظه‌یی تلقّی گردد. به عبارتِ دیگر، روح مطلق، روحْ در سطحی است از معرفت مطلق، که هگل از آنْ در **پدیدارشناسی روح** سخن گفته است. و بنابراین می‌توانیم بگوییم که **معرفتِ انسان از مطلق و معرفتِ مطلق از خود دو جنبه از یک واقعیت است، زیرا هستیِ خود را به عنوانِ فکرِ خود ــ اندیشِ و موجود واقعی[7] از طریق روحِ انسانی تحقُّق می‌بخشد.**

معرفتِ انسان از مطلق، **اوّلاً**: ممکن است تحت صورتِ حسّی جمال[8] فهمیده شود، که در طبیعت، و یا به طور کامل، در **کار هنری**[9] متجلّی می‌گردد و هگل در اینجا فرضیّهٔ مابعدالطبیعی شلینگ را دربارهٔ هنر می‌پذیرد؛ **ثانیاً**: مطلق را می‌توان در شکل فکرِ تصویری یا مَجازی دریافت، که بیان یا تجلّیِ خود را در زبان **دین** می‌یابد؛ **ثالثاً**: مطلق را می‌توان صرفاً به صورت

---

1. Universal World-State, or World society.
2. All- embracing unity.
3. Particulars.
4. National Spirits.
5. World- federation.
6. The determinate shape.
7. Concretely existing self- thinking thought.
8. The Sensuous form of beauty.
9. The work of art.

مفهومی فهمید، یعنی به صورتِ **فلسفهٔ نظری**. بنابراین، هنر، دین، و فلسفه همه با مطلق پیوند دارند. و وجودِ نامحدودِ الهی محتویٰ یا موضوع همهٔ این سه گونه فعالیّت‌های روحانی است. ولی با اینکه محتویٰ یکی است، صورت متفاوت است، یعنی مطلق را به طُرُقِ گوناگون در این فعالیّت‌ها می‌توان دریافت. بنابراین، فلسفهٔ روحِ مطلق، شامل سه بخشِ عمده است، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ دیانت، و آنچه می‌توانیم آن‌را «فلسفهٔ فلسفه»[1] بخوانیم. و همچنانکه هگل به شیوهٔ جِدالی یا سلوکِ عقلی پیش می‌رود، نشان می‌دهد که چگونه هنر به دیانت، و دیانت به فلسفه عبور می‌کند.

اگر به شیوهٔ جدالی یا منطقی سخن بگوییم، مُطلق پیش از همه در صورت بی‌واسطه[2]، تحت روپوش موضوعات حسّ[3] متجلّی می‌گردد. در این مرحله، مطلق به‌صورت جمال دریافته می‌شود که عبارت از شباهتِ حسّیِ مفهوم یا تصوُّر[4] است. و این ظهورِ حسّیِ مفهوم، یا این تابندگیِ مفهوم از طریقِ اَستار یا پرده‌های حسُّ «ایدال»[5] خوانده می‌شود. از یک دیدگاه، ایده به عنوانِ جمال، البته با مفهوم حقیقت همسان است. و در حالی که هگل انکار نمی‌کند که چنین جمالی در طبیعت وجود داشته باشد، ولی اصرار می‌ورزد که جمالِ هنری[6] بسیار والاتر از جمالِ طبیعت است، چه جمال هنری آفرینش بی‌واسطهٔ روح است؛ زیرا این جمال عبارت از تجلّی روح از خود به خود است. و روح و آثارِ آن والاتر از طبیعت و پدیدارهایِ آن است. امّا این جمالِ هنری نیز اقسامی دارد: یک نوع از آن مبهم و رازآمیز است، و آن‌را هنر **نمادی**[7] می‌توان گفت. و برای نمونه آن‌را در میان مصریان قدیم می‌توان یافت «این در مصر است که ما باید برایِ نمونهٔ کاملِ بیانِ نموداری بگردیم، هم از لحاظ مُحتوای خاصّ و هم از حیث صورت. مصر سرزمین نموداری است که وظیفهٔ اظهار وجود روح را بی‌آنکه بتواند واقعاً آن‌را کاملاً نمایان سازد، برعهده داشت» و هگل در ابوالهول[8] نمونهٔ این هنر نمادی را می‌بیند، و آن‌را «معمّایِ عینی»[9] می‌خواند. هگل در این هنر تقسیماتِ دیگر هم می‌کند. و هنرِ هندی و عبری را هم از این قبیل می‌شمارد و می‌گوید: هر دو رازآمیز و معمّاگونه‌اند.

یک نوع دوم از هنر وجود دارد که در آن محتوای روحی یا معنوی در وحدتی هماهنگ و

---

1. "The philosophy of philosophy."
2. In the form of immediacy.
3. Under the guise of objects of Sense.
4. The sensuous semblence [Scheinen] of the Idea.
5. Ideal.
6. Artistic beauty.
7. **Symbolic** art.
8. Sphinx.
9. *The objective riddle.*

موزون ترکیب‌یافته، و این هنر «کلاسیک»[۱] است. یعنی در حالی‌که در هنر **نمادی**، مطلق به صورت چیزی مرموز و بی‌شکل دریافته می‌شود که در اثر هنری ارائه شده و بیانی به همراه ندارد، در هنر کلاسیک روح به صورتِ واقعی یعنی روحِ فردیِ خودآگاه[۲] دریافت شده است، و تجسُّم حسّی آن در جسم انسانی است. این نوع از هنر، به نحوِ غالب، انسان‌وارانه[۳] است. خدایانْ صرفاً انسان‌های شکوهمند[۴] هستند. و برجسته‌ترین هنرِ کلاسیک **مجسمه‌سازی**[۵] است، که روح را به صورت روحِ محدود مجسَّم می‌نمایَد. در آثار بزرگ مجسّمه‌سازی یونانی، تلفیق کامل **روح** و جسم بچشم می‌خورد. کمالِ این تلفیق توسُّط پراکسی‌تلس[۶] مجسّمه‌ساز یونانی در سدهٔ چهارم پیش از میلاد عرضه شده که بیانِ روشنِ روح است.

با این همه هنر کلاسیک و جمالِ آن اعماق روح را یکسره خشنود نمی‌سازد. و لذا نوع عمدهٔ دیگری از هنر داریم که «هنر رُمانتیک» است، که در آن روح همچون بی‌نهایتِ دریافته می‌شود، و می‌خواهد که تجسُّم حسّی خود را به کناری نهاده و پرده‌های حسّ را رها سازد. در هنر «کلاسیک» ترکیبِ کاملی از محتوای معنوی و صورتِ محسوس وجود دارد. هنرِ **رمانتیک**، هنرِ مسیحی است، و با حیاتِ روح سروکار دارد که عبارت از حرکت، عمل، و پیکار است، بنابراین، هنرهای نمونهٔ «رمانتیک» همان‌هایی خواهد بود که حرکت و عمل و پیکار را نمایان سازد. و این‌ها عبارتند از نقاشی، موسیقی، و شعر. و از میان این سه شعر[۷] برای بیان حیاتِ روح مناسب‌تر است، زیرا در شعر واسطهٔ مرکب از الفاظ است که عبارت از انگاره‌های حسّی[۸] است که توسُّط زبان بیان می‌گردد، و برای اظهار حیاتِ روح بسی سزاوارتر است.



ولی اگر مطلقْ روح است، عقل است، و فکرِ خود ـ اندیش است، در این صورت، چنانکه باید تنها با فکر دریافته می‌شود، و ما ممکن است که از هگل متوقّع باشیم که مستقیماً از هنر به فلسفه بگذرد. ولی او در فهمِ مطلق، این کار را با طرحِ **دیانت** انجام می‌دهد. وارد ساختنِ

1. **Classical** art.

2. Self - conscious individual spirit.

3. Anthropomorphic.

4. Glorified human beings.

5. Sculpture.

۶. پراکسی تلس praxiteles (۳۷۰ـ ۳۳۰ ق. مـ.)، مجسمه‌ساز آتنی که به سبب ساختن پیکره‌های افرودیته در کاس (Cos) و نایدوس (=Cnidus) معروف شده است.

7. Poetry.

8. Sensuous images.

مذهب در میانهٔ هنر و فلسفه، بالاتر از همه، بنابراین اعتقادِ هگل است که شعورِ دینی، راه وَسَطی از فهم مطلقْ را نمایان می‌سازد. دیانت، عموماً یا اساساً تجلّیِ ذاتِ مطلق را به صورت «وُرستِلُنگ»[1] دربر می‌گیرد و آن کلمه‌یی است که در این جایگاه می‌توان آن‌را به فکر مَجازی یا تصویری[2] ترجمه کرد. به نظر هگل، حقایقْ در معنیٰ و محتویٰ یکی هستند. ولی وجوهِ فهم و بیان در دیانت و حکمت متفاوت است. برای مثال تصوُّرِ خدا در شعورِ مسیحی و مفهوم مطلق برای هگل معنیِ همسانی دارد: هر دوی آن‌ها به یک واقعیّت دلالت می‌کنند. ولی این واقعیّت به طُرُق مختلف دریافته و توصیف می‌گردد.

اما در مورد وجود خدا، باید گفت که هگل در یک معنی نیاز به دلیل ندارد، یعنی افزون بر نظام فکری خودش به چیزی نیازمند نیست. زیرا **خدا**، **هستی** است، و ماهیّتِ هستی در منطق یا مابعدالطبیعهٔ صرف ثابت شده است. با این همه، هگل به دلایل موسوم و متداولِ وجود خدا توجّه خاصّی داشته است. مثلاً جایی می‌گوید: امروزه این براهین بی‌اعتبار شده‌اند. آن‌ها نه تنها از لحاظِ فلسفی یکسره کهنه شده‌اند، بلکه از لحاظِ دینی نیز غیردینی[3] و عملاً بی‌دینی[4] شمرده می‌شود. زیرا گرایش نیرومندی وجود دارد که ایمان بی‌استدلال و عواطفِ دینیِ قلبی را جانشینِ هر گونه استدلال عقلی و یافتن بنیادی عقلانی برای آن بکنند. در حقیقت، این وضع چنان مرسوم گشته است که این «براهین حتی به عنوان معلوماتِ تاریخی[5] هم شناخته نیست، و حتی متکلّمان که خود حارِسانِ دیانت‌اند، گاه از آن براهین بی‌خبرند» و حال آنکه این براهین نباید این اندازه هم مورد تحقیر و بی‌مهری قرار بگیرند «زیرا این براهین از سرچشمهٔ نیاز به ارضایِ فکرِ، یعنی عقل، برآمده‌اند».

آنگاه از «برهانِ کیهانی»[6] سخن رانده می‌گوید «عیبِ اساسی، در صورتِ متداولِ آن این است که متناهی را به عنوان چیزی که به خودی خود وجود دارد فرض می‌کند، و آنگاه می‌کوشد به نامتناهی به عنوان امری که با متناهی اختلاف دارد بِگذرد.»[7] ولی این نقیصه را

---

1. Vorstellung.
2. Figurative or pictorial thought.
3. Irreligious.
4. Impiousness.
5. Historical data.
6. Cosmological proof.

۷. به تعبیر شبستری:

حکیمِ فلسفی چون هست حیران — نمی‌بیند ز اشیا غیرِ امکان
ز امکان می‌کند اثباتِ واجب — از این حیران شد اندر ذاتِ واجب

چنین اصلاح می‌توان کرد که «هستی را نباید تنها به عنوان امر **متناهی** تعریف کرد، بلکه باید آن‌را به نامتناهی هم تعریف کرد». به عبارتِ دیگر باید نشان داد که «هستیِ متناهی تنها هستیِ آن نیست، بلکه هستیِ نامتناهی نیز هست». پس انتقادات برضدّ عبور از متناهی به نامتناهی و از نامتناهی به متناهی را تنها به وسیلهٔ **یک فلسفهٔ راستین از هستی** می‌توان برطرف ساخت که نشان بدهد که شکاف موهوم میان محدود و نامحدود، متناهی و نامتناهی، و ممکن و واجب وجود ندارد. از این طریق انتقادات کانت از براهینِ وجود خدا ساقط می‌گردد.



از آنچه تاکنون بیان شد فی‌الجمله برمی‌آید که انتقال از دیانت به حکمت، به هیچ روی انتقال از یک موضوع به موضوع دیگر نیست. زیرا موضوع در هر دوی آن‌ها یکی است «موضوع آن دو حقیقتِ جاودانه است یعنی خدا، و هیچ چیز دیگری نیست جز خدا و ظهورِ خدا»، بنابراین «دیانت و حکمت به هم می‌رسند»، «فلسفه تنها زمانی آشکار می‌گردد که دین را آشکار کند؛ و وقتی که خود را آشکار سازد، دیانت را آشکار می‌سازد».

فرق میان آن دو در راه‌های مختلفی نهاده است که مردم **خدا** را درمی‌یابند، «یعنی در راه‌های ویژه‌یی که آن‌ها خود را با خدا مشغول می‌سازند». برای مثال در انتقال از فکر مجازی و تصویری به فکر محض انتقال از امکان به نتیجهٔ منطقی آن [یعنی وجوب] لازم می‌آید. بنابراین، مفهومِ کلامیِ آفرینش[1] الهی به عنوان یک حادثهٔ ممکن، در آن معنی که ممکن است تحقُّق یابد یا نیابد، در فلسفه بدین صورت درمی‌آید که مذهب «لوگوس» ضرورةً در طبیعت تعیُّن می‌یابد، نه برای اینکه مطلق در معرض اجبار و الزام قرار می‌گیرد، بلکه برای اینکه آن همان است که هست. به عبارتِ دیگر فلسفهٔ نظری (=محض) عنصرِ تخیُّلی یا تصویری خود را، که شاخصِ تفکُرِ دینی است، رها کرده و حقیقت را، یعنی همان حقیقت را، در صورتِ صرفاً مفهومی بیان می‌دارد.

ولی این بدان معنی نیست که فلسفهٔ غیرِ دینی است. به عقیدهٔ هگل این تصوُّر که فلسفه و دیانت ناسازگارند یا اوّلی دشمن دیگری است، در حقیقت، مبتنی بر درست نفهمیدنِ ماهیّت آن دو است. آن هر دو از خدا سخن می‌گویند و هر دو دیانت‌اند. می‌گویند که «فلسفه، دیانت را تهدید می‌کند». ولی فلسفه تنها وقتی می‌تواند تهدیدی برایِ دیانت باشد که اقرار کند که

1. The Theological concept of creation.

می‌خواهد حقیقت را جایگزین خطا کند. و مطلب البته چنین نیست. حقیقت یکی بیش نیست، هرچند که شعورِ دینی مستلزم شیوه‌یی از بیان است که باید آن‌را با بیان فلسفی فرق نهاد و از هم جدا کرد.

ممکن است کسی متمایل به اظهارِ این نکته باشد که هگل واژهٔ «دیانت» را مبهم بکار می‌برد. برای اینکه وی این واژه را نه تنها برایِ آن بکار می‌برد که تجربهٔ دینی، ایمان و عبادت را بپوشاند، بلکه می‌خواهد که کلام یا خداشناسی را نیز تحتِ پوشش آن درآورد. و در حالی‌که می‌توان محملِ حق‌نمایی ساخت و گفت که فلسفه دشمن تجربهٔ دینی نیست، ولی فلسفه ضرورةً باید دشمن دیانت باشد، اگر دیانت را بدین معنی بگیرند که آن به معنیِ کلام یا شاملِ آن است «و حال آنکه فلسفه می‌خواهد حقیقتِ ساده و عُریان[1] را آشکار سازد.»

دربارهٔ نکتهٔ اول، هگل اصرار می‌ورزد که «**معرفت**، بخشی اساسی از حقیقتِ مذهب مسیحی است» مسیحیّت می‌کوشد که ایمانِ خود را بفهمد، و فلسفهٔ نظری عبادت از ادامهٔ این اهتمام است. فرق در اینجاست که فلسفه صورت تفکُّر صرف را جایگزینِ تفکُّر تصویری یا مَجازی می‌کند. ولی این بدان معنی نیست که فلسفهٔ نظری جایِ مسیحیّت را می‌گیرد ـ بدین معنی که صرفاً دومی را به سودِ اوّلی کنار بگذارد ـ مسیحیّتْ دیانت مطلق است و مذهبِ معنويِ مطلق فلسفهٔ مطلق است. هر دو صحیح‌اند، و حقیقتِ آن‌ها یکی است. صُوَر فهم و بیان ممکن است اختلاف پیدا کند، ولی این بدان معنی نیست که مسیحیّت تحت‌الشعاعِ مذهبِ معنويِ مطلق قرار گیرد.[2]

دربارهٔ نکتهٔ دوم می‌توان گفت که ظاهراً هیچ دلیل مُقنعی نیست که هگل را متّهم به عَدَم صداقت شخصی سازیم و مانندِ مک تاگارت[3] ـ که خود به مسیحیّت معتقد نبود ـ بگوییم «او از پشتِ نقاب و پرده دشمن مسیحیت بود، و اگرچه دشمنی او کمتر آشکار بود، وی دشمن‌ترین دشمنِ مسیحیّت هم او بود». بِنِدِتُو کروچه[4] نیز انتقادی ولی از زاویهٔ دیگری کرده و توفیق میانِ دیانت و حکمت را به وسیلهٔ هگل طنز کرده و تَسْخَر زده است.

□ □ □

همچنانکه هنر و دیانت تاریخ خود را دارند، فلسفه نیز تاریخ خود را دارد و این تاریخ

---

1. The Unvanished truth.

۲. شبیه است بدانچه ابن رشد در رسالهٔ فیصل التفرقه در این باره بیان کرده است.

3. Mc Taggart.

4. Benedetto Croce.

یک فرایندِ جدالی یا سلوکِ عقلانی است. از یک نظر این تاریخ جریانی است که به وسیلهٔ آن فکر نامتناهی به طور آشکار دربارهٔ خود می‌اندیشد، و از یک مفهوم نابسنده[1] از خود به سوی مفهومِ دیگری حرکت می‌کند، و پس از آن، آن دو در یک وحدتِ والاتر اتّحاد می‌یابند؛ از نظری دیگر، این تاریخ جریانی است که توسُّطِ آن ذهن انسانی به شیوهٔ جِدالی به سوی یک مفهوم بسنده از واقعیّتِ غایی حرکت می‌کند. ولی این هر دو دیدگاه صرفاً جهان مختلفی از یک جریان را عرضه می‌دهند. زیرا روح، یا فکرِ خود ـ اندیش در ذهن انسانی و از طریقِ تأمُّل در آن در سطح معرفت مطلق ظاهر می‌گردد.

این البتّه، بدین معنی است که مفاهیمِ مختلفِ یک ـ جانبه و نابسنده از واقعیّت که در مراحل مختلف تاریخ فلسفه ظهور می‌یابند، در مراحل والای بعدی بهم می‌رسند و نگه‌داری می‌شوند «واپسین فلسفه، نتیجهٔ همهٔ فلسفه‌های پیشین است: هیچ چیز از میان نرفته، همهٔ اصول حفظ شده است» و «نتیجهٔ عمومیِ تاریخِ فلسفه همین است».

اوّلاً: در طول همهٔ ازمنه تنها یک فلسفه بوده است، اختلافاتِ معاصر دربارهٔ آنْ جنبه‌هایِ ضروریِ همان یک اصل را عرضه می‌کنند؛ **ثانیاً:** تعدُّد و توالی[2] نظام‌هایِ فلسفی نتیجهٔ تصادف و اتّفاق[3] نیست، بلکه توالیِ ضروریِ مراحل را در گسترشِ این علم نمایان می‌سازد، **ثالثاً:** فلسفهٔ نهایی یک دوره عبارت از نتیجهٔ این گسترش است و آن حقیقتْ در برترین صورتی است که خودآگاهی روح اجازه می‌دهد و ممکن می‌سازد. ازاین‌روی، فلسفهٔ واپسین، شامل فلسفه‌هایی است که از پیش گذشته است؛ این فلسفه همهٔ مراحلِ آن فلسفه‌ها را در خود جای می‌دهد؛ و در حقیقت حاصل و نتیجهٔ همهٔ فلسفه‌های مقدّم بر خود می‌باشد».

حال، اگر تاریخ فلسفه عبارت از گسترشِ خودشناسی الهی[4]، و خودآگاهیِ مطلق است. مراحل متوالی در این تاریخ طالبِ آن است که با جنبه‌ها یا لحظه‌های متوالی در تصوُّر یا مفهوم منطقی[5] مطابقت یابد. و لذا می‌بینیم هگل پارمنیدس را به عنوان یک فیلسوفِ اصیل معرّفی می‌کند، مردی که **مطلق** را به عنوانِ وجود[6] فهمید، در حالی‌که هراکلیتوس مطلق را به عنوان صیرورت[7] موردِ تأکید قرار داد. اگر این مطلب را به صورت تاریخی بیان کنیم، راه برای انتقاد و مناقشه باز است. ولی این نکته جریانِ سلوکِ عمومیِ هگل را نمایان می‌سازد.

---

1. Inadequate.
2. Succession.
3. Chance.
4. The development of the divine self- Knowledge.
5. Successive phases or moments in the **Notion** or logical **Idea**.
6. Absolute as Being.
7. Absolute as Becoming.

مانندِ ارسطو پیش از خودش، او نیز به پیشینیان خود چنین می‌نگرد که آن‌ها توانستند جنبه‌هایی از حقیقت را که پنهان مانده بودند آشکار ساخته روشن گردانند، تعالی ببخشند، و آنگاه او آن‌ها را با جنبه‌های خاصّ موجود در نظامِ فلسفی خود تکمیل نماید. لازم به گفتن نیست که تشخیص روشن و بسندهٔ مقولهٔ روح برای «ایدالیزم» (= مذهب معنوی) آلمان حفظ شده است. و فلسفه‌های فیخته و شلینگ به عنوان لحظاتی از مذهب معنوی مطلق موردِ بررسی قرار گرفته است.

بنابراین، تاریخِ فلسفهٔ هگل یک بخش مکمِّل نظام او است. این تاریخ صرفاً شرحی از آنچه فیلسوفان معتقد شده‌اند نیست، یا عواملی که اندیشه‌های آنان را متأثر ساخته و آن‌ها را به راهی که در آن اندیشیده‌اند سوق داده، و یا تأثیرِ آن‌ها در آیندگانشان و یا در اجتماعشان ظاهر ساخته نیست؛ بلکه یک کوشش مُجِدّانه برای نمایاندن پیشرفت دیالکتیکی است، یک گسترش غایت‌انگارانه، در داده‌هایِ تاریخ فلسفه است. این تاریخ کارِ فیلسوفی است که از موضعی مساعد[1] و نظامی دقیق به گذشتگان می‌نگرد، و معتقد است که آن نظام والاترین بیان حقیقت تا آن زمان است و نظام مذکور اوج فرآیندِ تأمُّل است که علی‌رغم عناصر محتمل[2]، در طرحِ اساسیِ خود یک گسترش ضروری از فکر که دربارهٔ خود می‌اندیشد بوده است. بنابراین، تاریخ فلسفهٔ هگل یک فلسفه از تاریخ فلسفه است.



در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که: آیا این مفهوم از تاریخ فلسفه این نتیجه را بدنبال نمی‌آورد که برایِ هگل، فلسفهٔ او واپسین نظام است، نظامی که همهٔ نظام‌ها را به پایان می‌بَرَد؟ گه‌گاه او را چنین معرّفی کرده‌اند که خودِ او دقیقاً چنین می‌اندیشیده است. ولی چنین می‌نماید که چنین تصویری یک «کاریکاتور» است. او البته «ایدالیزمِ» آلمان را عموماً و نظامِ خود را خصوصاً به عنوان والاترین مرحله‌یی که [بشر] در گسترشِ تاریخیِ فلسفه بدان نایل گشته تصویر می‌کند. از نظر تفسیرِ تاریخِ فلسفه جز این نیز نمی‌توانست کاری بکند «عصرِ جدیدی در جهان پدید آمده است. چنین می‌نماید که روح جهانی اکنون در آزادسازیِ خود از همهٔ هستیِ عینیِ بیگانه، کامیاب شده است و سرانجام خود را چون روحِ مطلق دریافته است... کشمکش میان خودآگاهی محدود و خودآگاهی نامحدود، که خودآگاهی محدود را

1. Vantage - point.
2. Contingent elements.

چنان می‌نمود که بیرون از آن قرار دارد، اکنون پایان می‌یابد. خود ـ آگاهیِ محدود دیگر محدود نیست، و از این روی خودآگاهی مطلق از سوی دیگر واقعیّتی را که پیش از این فاقدِ آن بوده بدست آورده است». ولی هرچند این عبارات آشکارا بیان می‌کند که «ایدالیزم» مطلقْ نقطهٔ اوج همهٔ فلسفهٔ پیشین است، ولی هگل سخن خود را ادامه داده از «همهٔ تاریخ جهان عموماً و تاریخ فلسفه خصوصاً تا زمان حاضر»[1] سخن می‌گوید: «و آیا واقعاً این حماقت نیست که فرض کنند که یک فلسفه می‌تواند از جهان معاصرِ خود جلوتر بیفتد»، و از آن غریب‌تر اینکه یکی از افراد از زمانهٔ خود فراتر رود و از روی جدّ چنان بیندیشد که با وجودِ او فلسفه به آخر آمده است؟ ظاهر این است که بر پایهٔ اصولِ خود هگل فلسفهٔ بعدی با ایدالیزم مطلق ترکیب یا جزئی از آن خواهد شد، هرچند که نظام خودِ او خود را به عنوان لحظه‌یی یک جانبه در ترکیب والاتری ظاهر ساخته است. ولی گفتن این سخن بدان معنی نیست که پس از این هیچ‌گونه فلسفهٔ دیگری نمی‌تواند ظاهر گردد یا ظاهر نخواهد شد.

□ □ □

ــ هگلیانِ چپ و راست

یکی از نامداران شناختِ فلسفهٔ هگل کوفمان[2] می‌گوید: «از سال ۱۸۰۰ مـ. تاکنون هیچ فیلسوفی به اندازهٔ هگل در تاریخ فلسفه و فکر غرب تأثیر و نفوذ نداشته است. و تاریخ اندیشهٔ معاصر چه در زمینهٔ فلسفه و چه در زمینهٔ حکمتِ الهی و همین‌طور نَظَریهٔ سیاسی و انتقادِ ادبی، بدون فهمِ هگل و فلسفهٔ او میسور نیست».

به عبارت دیگر، با در نظر داشتن اهمیّت فلسفهٔ هگل و تا حدودی جامعیّت[3] آن ــ دستِ کم به عقیدهٔ خود او ــ این فلسفه پایگاه آمرانه در جهانِ فلسفهٔ آلمانی یافت و شگفتی نباید داشت که تأثیر وی در زمینه‌های متعدّدی محسوس افتاد. نخست باید از تأثیر کلامیِ او سخن گفت. طبیعی است که وقتی هگل فلسفه و دیانت ــ به‌ویژه دیانت یا کلام مسیحی ــ را یک حقیقت می‌دانست که به دو صورت مختلف بیان شده باشد، اندیشه‌هایِ غالب و رسمیِ او بسیاری از متکلّمان را به خود جلب می‌کرد. مثلاً کارل دَوْب[4] (۱۸۳۶ـ ۱۷۶۵مـ.) استاد کلام در دانشگاه هایدنبرگ را چنان مجذوب خود ساخت که اندیشه‌های شلینگ را رها ساخت و کوشید تا شیوهٔ جدالی هگل را در خدمت کلام پروتستان بکار ببرد. یکی دیگر از این جماعت

---

1. Up to the present.
2. Kaufmann.
3. Comprehensiveness.
4. Karl Daub.

فیلیپ کُنْراد مارهِینِکه[1] (۱۸۴۶ـ ۱۷۸۰مـ.) بود. وی استاد کلام در دانشگاه برلین بود، و در چاپِ نخستین کلّیّاتِ آثار هگل بسیار کوشید. وی در کتاب خود موسوم به نظامِ اعتقاداتِ مسیحی[2] ــ که پس از وفاتِ او چاپ شد ــ سخت کوشیده که مذهب هگل را موافق کلام مسیحی بیان کند، و در همان حال اصول عقاید مسیحی را به شیوهٔ هگلی تفسیر نماید. برای نمونه، می‌گوید: مطلق به خودآگاهیِ کاملِ خود در **کلیسا** می‌رسد، که برای او عبارت از تعیُّن واقعی **روح**[3] می‌نمود، و این روح را به عنوان **شخص سومِ** تثلیث تفسیر[4] می‌کرد.

تاریخ نظام‌های اخلاقی نیز بر اساس نظرات هگلی مورد بررسی قرار گرفت و در این کار به‌ویژه زحمات لئوپلد فون هنینگ[5] (۱۸۶۶ـ ۱۷۹۱مـ.) شهرت یافت. او دوره‌های درس هگل را در برلین دنبال کرد و یکی از ستایشگران آتشین او شناخته شد. عقاید هگل دربارهٔ مسایل حقوقی نیز طرفداران و ستایشگرانی یافت. یکی از آنها شاگرد معروفِ او قاضی ادوارد گنز[6] (۱۸۳۹ـ ۱۷۹۸مـ.) بود که یک کرسی حقوق در دانشگاه برلین بدست آورد و رسالهٔ معروفی دربارهٔ حقّ ارث[7] چاپ کرد.

معروف این است که پس از هگل مکتبِ او به دو فرقهٔ «راست» و «چپ» تجزیه شد: از راست‌گرایان کارل لودویگ میشله[8] (۱۸۹۳ـ ۱۸۰۱مـ.) و کارل فردریک گُوشِل[9] (۱۸۶۱ـ ۱۷۸۴مـ.) و چند تن دیگر نامبُردار شدند؛ و از چپ‌گرایانِ هگلی دیوید فردریک اشتراوس[10] (۱۸۷۴ـ ۱۸۰۸مـ.) نویسندهٔ حیاتِ مسیح[11] (۱۸۳۵) است که معتقد شد که داستان‌های انجیل اساطیر است، و آن‌را با فرضیهٔ **وُرستِلنگ** یا فکر تصویری و مَجازیِ هگل پیوند داد؛ دیگری فوئر باخ (۱۸۷۲ـ ۱۸۰۴مـ.) و شاید مهم‌ترین آنان کارل مارکس (۱۸۸۳ـ ۱۸۱۸مـ.) بود.

با مطالعهٔ عقاید راست‌گرایان و چپ‌گرایان هگلی می‌توان گفت که این شکاف میانِ ایشان دربارهٔ تفسیرِ عقاید هگل، ارزیابی و گسترش مُوْقِفِ هگل دربارهٔ مسایل دینی و کلامی پدید آمد. راست‌گرایان، بیش و کم در این معنی که عقاید هگل با مسیحیّت سازگار است

---

1. Philipp Konrad Marheineke.
2. *System of Christian Dogmatics*.
3. The concrete actualization of spirit.
4. Third person of Trinity.
5. Leopold von Henning.
6. Edvard Gans.
7. The right of inheritance.
8. *karl Ludwig Michelet.*
9. *Karl Friedrich Göschel.*
10. *David Friedrich Strauss.*
11. *Life of Jesus.*

همداستان بودند، و روی‌هم‌رفته خدا را به صورتِ شخصی، و وجود خود ـ آگاه عرضه می‌کردند و حقایق دینی و از جمله بقای روح را قبول داشتند؛ در حالی که چپ‌گرایان از مذهب هگل نوعی همه‌خدایی و وحدتِ وجود استنباط کردند، و از جمله به بقایِ روح شخصی انکار داشتند.

با این همه، به زودی چپ‌گرایانِ هگلی از وحدتِ وجود فراتر رفتند و به طبیعت‌گرایی و الحادگرایی رسیدند. و در دست مارکس و انگلس فرضیّه‌های اجتماعی و تاریخی فلسفهٔ هگل صورتِ انقلابی به خود گرفت، لذا می‌توان گفت که از لحاظ تاریخی چپ‌گرایان هگلی دارای اهمیّت بیشتری بوده‌اند.

از هگل‌گرایان معروف انگلیسی در سدهٔ نوزدهم طامس هیل گرین (۱۸۸۲ـ ۱۸۳۶مـ.) برادلی (۱۹۲۴ـ ۱۸۴۶مـ.) و بوزانکه (۱۹۲۳ـ۱۸۴۸مـ.) را نام می‌توان برد.

در ایتالیا نیز بِنِدتُّو کروچه (۱۹۵۲ـ ۱۸۶۶مـ.) و جیوانّی جنتیله (۱۹۴۴ـ ۱۸۷۵مـ.) به‌نحوی از هگل متأثّر بوده‌اند.



ـ مفهومِ آزادی

همچنانکه گفتیم: **عقلانیّتْ** معیار عمده در فلسفهٔ هِگِل بوده. در مورد آزادی نیز چنین است. انسان آزاد است، اما نه زمانی که تسلیم انگیزه و هَوَیٰ شود؛ چرا که این حیاتِ حیوان است. او آزاد است تنها زمانی که هَوَیٰ و آرزو محدود شود و توسُّطِ عقل هدایت گردد. اینک توضیح بیشتر این مَعنی:

می‌دانیم که از لحاظِ منطقی، البته آزادی با اراده[1] پیوند دارد، و به نظرِ هگل، اراده به ذهن همان اندازه اساسی و مهم است که فهم.[2] هگل در بخش (۴۸۲) از دائرةالمعارف اظهار داشته است که وحدتِ ذهن نظری و عملی عبارت از ارادهٔ آزاد است. در بخش‌های سابق بر این بخش وی استدلال کرده بود که فکر[3]، ذهن را از پیش به صورتِ عملی فرض می‌کند، زیرا دسته‌بندی کردن و تبیین ساختن فعالیت‌هایی است که از طریقِ آن عالَم وجود دارد، زیرا این کار مقتضیِ ذهن است و اختصاص به آن دارد. هگلْ در بخش‌هایی از دائرةالمعارف که در آن‌ها مقولات فهم[4] و اراده را توضیح کرده، کوشیده است تا نشان بدهد که **فهم** صِرْف در

---

1. Will. 2. Intellect. 3. Thought.
4. Understanding.

مرحله‌یی فروتر از اراده قرار دارد، و بنابراین ارادهٔ فعلیّت[1] آن چیزی است که در معرفت بالقوه[2] است. و هم استدلال کرده است بر اینکه آزادی و ضرورت که ضدِّ همدیگر هستند، انتزاعی هستند، و آنچه واقعی[3] است باید هر دو را با هم تلفیق کند. او چنین ادامه داده است که همین ماهیّتِ ضرورتْ اراده‌یی را از پیش فرض می‌کند که در آن اضطرار[4] هست.

و نیز به نظرِ هگل آزادی، چیزی است که باید بدان دست یافت، و بنابراینْ آنْ در غیبتِ و فقدانِ[5] مخالفت و نفی ناممکن است. لذا هرچند آزادیِ منفی در صورتِ مجرّد آن یک «شدت و خشمی از تخریب»[6] است، ولیکن همانْ در آزادیِ واقعی عنصری ضروری است. ارادهٔ آزاد، آزادی در بی‌تفاوتی نیست، بلکه در تنظیم عقلانی احساسات و انگیزه‌هاست.

با این همه، عقلانیّت نیرویی نیست که بتواند که در یک فردِ منزوی قرار بیابد. فردْ برایِ عقلانی بودن باید که به امکانات یک اجتماع سازمان یافته و دارای اختلاف توجُّه کند، و باید بر اساس آن‌ها «شکل بگیرد» و تربیت شود. ارادهٔ وی پس از آن با غایات گروه‌هایِ مختلفِ اجتماعی که از آن‌ها متأثّر گشته هماهنگ خواهد شد، و در اجتماعاتِ پیچیده با غایاتِ پیچیده‌ترِ دولت. در همدلی با چنین فشارها و با اطاعت از قوانینِ دولت، فرد به غایات عقلانی خود نایل می‌گردد و با انجام دادنِ این امور است که آزاد بشمار می‌آید.

ـ **آزادی در تاریخ.** هگل معتقد بود که تاریخ نوع انسانی نوعی رشد و گسترش از آزادی اندک به سویِ آزادیِ بیشتر و آزادی نابسنده‌تر به سویِ آزادی کامل است. از این قرار، فلسفهٔ تاریخ او را می‌توان مطابق فهمِ او از آزادی دریافت. و ما این معنی را پیش از این بیان کردیم که در کشورهای مشرق‌زمین عموماً برایِ رعایا و تابعان هیچگونه آزادی وجود ندارد، و تنها نوعی آزادی خودسرانه و غیرعقلانی هست که از آنِ مستبدّ و خودکامه‌یی است که بر آن‌ها حکومت می‌کند. در روزگارِ یونانیان و رومیان نوعی از مفهوم آزادی وجود داشته که بیشتر از آزادیِ مشرق زمینیان بوده؛ ولی، وجودِ بردگان در آن نظام‌ها البته آزادی را محدود می‌ساخته است. مسیحیّت نوید آزادی را به همهٔ انسان‌ها داد، آزادیی که بسیار بیشتر و متعالی‌تر از آنچه نظام‌های اجتماعی موجود داده بود پیشنهاد می‌کرد. در آنچه هگل جهانِ ژرمنی می‌خواند ـ یعنی تمدُّن مسیحی که از مذهبِ پروتستان پدید آمده ـ این واپسین

---

1. Actuality.
2. Patential.
3. Concrete.
4. Constraint.
5. Absence.
6. «A hardness of anger for deslruction.»

صورت از آزادی در نهادهای گوناگونِ اروپایی و امریکایی تحقُّق یافت، و پایگاه انسان منفرد بسیار والا تلّقی شد، و شایستهٔ رسیدن به رستگاریِ جاوید گردید.

هگل همین طور در یکی از خطابه‌های خود تأکید می‌کند که «انسانْ با تسلیم آرزوهایِ خصوصی خود به قوانین دولت و به احکامِ جانشینِ آن یعنی احکام نهادهایِ آزادِ آن، در حقیقت شهوات و آرزوهای خود را به کُنترلِ **عقل** تسلیم کرده است.» اما باید دانست که وقتی هگل می‌گوید که تنها ذهن واقعی است مقصودِ او این نیست که اشیاء مادی وجود ندارند و تنها ذهن وجود دارد. برای اینکه در نظر هگل، ذهن عبارت از کثرتِ جواهرِ غیر مادّی نیست، بلکه عبارت از نظامی از افراد است که فعّالانه نیروهای بالقوّهٔ خود را به‌وسیلهٔ دربرگرفتن آن‌ها در صُوَر فزایندهٔ پیچیده گسترش می‌دهند. یک چهرهٔ بنیادی از ذهن، به نظرِ هگل، آزادی است، و هیچ چیز که نسبی و محدود است نمی‌تواند یکسره آزاد باشد. بنابراین، ذهن که تنها واقعیّت است نامحدود است. علاوه بر این، هیچ چیز آزاد نیست، مگر اینکه آگاه باشد که کاری انجام می‌دهد. هنرمندان، سیاستمداران، تاجران و مقدّسان، همه خود را با تکالیف کم‌وبیش نسبی خود مشغول می‌سازند بی‌آنکه دقیقاً بدانند آنچه بدان دل بسته‌اند و انجام می‌دهند، چیست؟ به نظر هگل، این کار وظیفهٔ فیلسوف است که مردم را آگاه سازد که هنر و سیاست، بازرگانی و دین، چیستند، تا بدین‌گونه ذهنْ خود را در وسیع‌ترین ساحت و میدانِ جولانِ خود بیندازد و بنابراین مطلق شود. هگل مانند فیثاغورس، فلوطین، و اسپینوزا معتقد بود که فلسفه کوششی است که ذهن را تصفیه می‌کند و آزاد می‌سازد.

کولریج[۱] (۱۸۳۴ـ ۱۷۷۲مـ.) [اوتری[۲]، سن ماری[۳]، لندن، کمبریج، بریستول]. کولریج متفکری آزادیخواه بود و دربارهٔ ادبیات، مذهب و سیاست گفتارهایی ایراد کرد. وی بسیار طالب بود که انجمنی برادرانه در محل رودخانهٔ **ساسکوهانا**[۴] تأسیس کند، ولی البته از پیش نرفت. این نکته نیز اهمیت دارد یادآوری کنیم که کولریج دوست نزدیک و وفادارِ وردزورث[۵] بود. وی همینطور که از طرفداران راستین فلسفهٔ آلمان بود از فلسفهٔ انگلیس هم غافل نبود. همو در شناساندن فلسفهٔ کانت به انگلیسی‌ها کوشید. اندیشه‌های فلسفی او

1. Samuel T. Coleridge. 2. Ottery. 3. St. Mary.
4. Susquehanna River. 5. Wordsworths.

آمیزه‌یی است از وحدت وجود، و عرفان؛ اگرچه اسماً ارتدکس ماند. کتاب او که تراجم ادبی[۱] نام دارد، و در سال ۱۸۱۷ منتشر شد، بسیاری از عقاید او را بیان می‌کند.

دومایستر[۲] (۱۸۲۱ـ ۱۸۵۳مـ.) [شامبری، ساردینیا[۳]، سن پیترزبورگ، تورن]. مایستر فیلسوف و سیاستمدار فرانسوی بود، و از اعضای مجلس سنای ساوی[۴] شد، و نیز مقام وزارت پادشاه ساوی در سن پیترزبورگ، را بدست آورد، و همانجا بود که بسیاری از کارهای علمی خود را انجام می‌داد. وی همچنین یکی از رهبران نهضت نو ـ کالیک بود و با مکاتب انقلابی مرسوم روزگار خود مخالفت ورزید. دومایستر از یک حکومت پادشاهی مطلق[۵] دفاع می‌کرد. در کتاب در باب پاپ[۶] (۱۸۱۹) از قدرت دنیاوی پاپ دفاع کرد، و کیفیت ارتباط او را با کلیسا و سلاطین دنیوی و بدعت‌آوران و بددینان[۷] و تمدن، به‌طور عموم، مورد بحث قرار داد.

دومایستر خاطرنشان می‌کند که نخستین امر مهم در زندگانی اجتماعی، تابع و مطیع قانون بودن است. وی کتابی هم در ارزیابی فلسفهٔ **بیکن** نوشت، و بر اندیشه‌های لاک حمله آورد، و به شدت هر چه تمام‌تر با ولتر مخالفت کرد. همو چکامه‌یی در ستایش دژخیمان، بازرسان عقاید[۸] نوشت و کار آنان را پایهٔ نظم اجتماعی دانست! او قدرت روحانی پاپ را از همهٔ نیروهای دنیاوی برتر می‌دانست و معتقد بود که پاپ نباید مطیع هیچ نیرویی باشد، و هیچ قدرتی نباید از کارهای او جلوگیری کند: خواه شوراها، خواه کلیساهای کشورها، و خواه احکام ویژهٔ سلاطین.[۹]

شوپنهاور[۱۰] (۱۸۶۰ـ ۱۷۸۸مـ.) [دانتریگ، گوتینگن، برلین، ینا، فرانکفورت]. مخالفت شدید با افکار خوش‌بینانه معنی‌انگاران مطلق را در اندیشه‌های بدبینانهٔ آرتور شوپنهاور

---

1. *Biographia Literaria*.
2. Joseph de Maistre.
3. Sardinia.
4. Savoy.
5. Absolute nonarchy.
6. *On the Pope* (Du Pape).
7. Schismatics.
8. Executioners, and Inquisitors.
9. از سخنانِ معروفِ او این است که «هر کشوری حکومتی را دارد که سزاوارِ آن است».
"Every country has the government it deserves"
10. Arthur Schopenhauer.

می‌توان یافت. وی نیز بحث خود را مانند فیخته با گفت‌وگوی کانتی‌مذهبان در نقش **اراده**[۱] آغاز کرد، و معتقد شد که اراده، در انسان و در جهان، تنها **شیء فی‌ذاته**[۲] است. این نظریه تنظیم دقیق خود را در کتاب جهان، چون اراده و تصور[۳] (۱۸۱۹) یافت. در این کتاب، شوپنهاور اظهار می‌دارد که اراده، استعداد و توانایی این را دارد که خود را در پدیدارها عینیت ببخشد. و از این جهت، جهان به منزلهٔ توده‌یی از مظاهر یا نمایش‌هایِ تصور است، پس جهانْ تصور است. ارادهٔ جهانی[۴] نیز خود را در قطعه‌های محدود تعین می‌بخشد، و همین کثرت‌ها یا قطعه‌ها نیز نمایش‌ها یا مظاهر خود را دارند؛ از این‌روی، برای من، جهان تصور من است. ولی شوپنهاور مطلب دیگری پیش می‌کشد، و آن این است که می‌گوید: اراده، به خودی خود، بیشتر نامعقول[5] است تا معقول.[۶] مشاهدهٔ دقیقی از جریان طبیعت و زندگانی نشانی از یک فرآیندِ معقولی که اشیاء را به حرکت وادارد، بدست نمی‌دهد؛ بلکه

---

1. Will.
2. Thing - in - itself.
3. *The World as will and Idea* (or Representation).
4. The World will.
5. Irrational.

۶. بسنجید با این ابیات از مولوی:

نفس (=اراده): مثنوی، ۳۶۷/۴:

نفس اگرچه زیرک است و خرده‌دان ‌ ‌ قبله‌اش دنیاست او را مرده‌دان
نفس بی‌عهد است زان رو کشتنی است ‌ ‌ او دَنیّ و قبله‌گاهِ او دَنی است

* * *

نفس اژدرهاست او کی مرده است ‌ ‌ از غمِ بی‌آلتی افسرده است
کرمک است این اژدها از دستِ فقر ‌ ‌ پشّه‌یی گردد ز مال و جاه صَقْر (=بازِ شکاری)
اژدها را دار در برفِ فراق ‌ ‌ هین مکش، او را به خورشیدِ عراق
تا فسرده می‌بُوَد آن اژدهات ‌ ‌ لقمهٔ اویی چو او یابَد نجات

مثنوی، ۲۱۹/۳ (الحُرّیة فی کسب‌الشهوات # الحرّیةُ فی رفض‌الشهواتِ)

مات کن او را و ایمن شو ز مات ‌ ‌ رحم کم کن نیست او ز اهلِ صِلات
کان تفِ خورشیدِ شهوت برزَنَد ‌ ‌ وآن خُفاش مرده ریگت پر زَنَد
می‌کش او را در جهادِ و در قتال ‌ ‌ مردوار، اللّه یَجزیک الوصال

* * *

مثنوی، ۲۵۹/۳، علاء:

نفس را تسبیح و مصحف در یمین ‌ ‌ خنجر و شمشیر اندر آستین
مُصحَفِ سالوس را باور مکن ‌ ‌ خویش با او همسر و همبر مکن
سویِ حوضت آورَد بهرِ وضو ‌ ‌ وندر اندازد تو را در قعرِ جو

محرکی کور و بی‌قصد را ارائه می‌دهد، و همین، نقشی است از تخلیط و اشتباه تا نظم و ترتیب. به نظر شوپنهاور آرمان‌گرایان مطلق، مانند هگل به توصیف واقعی جهان نپرداخته‌اند، بلکه تفکری آرزومندانه و خیالپرداز داشته‌اند.

شوپنهاور آثار **بودایی**[1] را خوانده و به این واقعیت رسیده بود که این آثار، از صداقت و راستی پر هستند چه می‌گویند: زندگانی، گسترش یافتن **آرزو**[2]ست، و با این نهاد یا طبیعت، (فرد) هرگز خرسند و راضی نخواهد بود. زندگانی در جوهر خویش حرکت و بی‌قراری است، بنابراین، یک انسانِ مُنْصِف و بی‌تعصُّب باید ضرورةً بدبین باشد، زیرا هر خشنودی که در زندگانی بیابد نومیدوارکننده است.

پس، در نهایت، گریزی از بدبینی[3] نیست، اما سه راه رهاییِ نسبی وجود دارد. نخستین آن‌ها **هنر** است که معانی یا مُثُلِ افلاطونی را به شکل عینی نمایان می‌سازد ــ آن معانی که از گذشت زمان متأثر نمی‌شوند، و در معنیِ خود کلی و جهانی هستند. **موسیقی** به عنوان شکلی از هنر، به‌ویژه ارزشمند است، و هموست که ابدیّتِ هنر، و حرکتِ بی‌قرار حیات را با هم درمی‌آمیزد. ولی **بدیِ**[4] حیات خود را در این واقعیت ظاهر می‌سازد که هیچکس نمی‌تواند برایِ همیشه در سطحِ والایی از درک و تقدیرِ هنری زندگانی بکند.

دل‌سپردگی یا **همدردی**[5] دومین ابزار فرار جزئی از بدبینی است. زیرا جانشین فردانگاری خودمدارانه[6] می‌گردد و پیکارهای حیات را اندک‌تر می‌سازد. همین دل‌سپردگی تا درجه‌یی میان مردم وحدت و یگانگی ایجاد می‌کند و پایه‌یی برای **اخلاق** قرار می‌گیرد.

اما فراتر از هنر، و دل‌سپردگی راه سومی است که عمیق‌ترین راه حل‌هاست، و آن مجال ندادن به بروز اراده و زنده نگذاشتن آن است. شوپنهاور معتقد است که ریاضت موجود در مسیحیت و مذهب بودا از بهترین و درست‌ترین راه حل‌هاست. ولی خودکشی، این کار را انجام نخواهد داد، زیرا آن بر پایهٔ نارضایتی از شرایط فعلی است. بهترین وضع، **بی‌تفاوتی کامل**[7] نسبت به زندگانی است.

---

1. Buddist Works.
2. Desire.
3. Pessimism (= یأس انگاری).
ــ آنکه می‌گوید« این جهان بهترین عوالم ممکن است او را به بیمارستان‌ها ببرید تا بیماران را ببیند، به تیمارستان‌ها ببرید تا دیوانگان را ببیند و به میدان جنگ ببرید تا کشتگان بیشمار همنوعان خود را ببیند!»
4. Evil. (=شر)
5. Sympathy.
6. Selfish Individualism.
7. Complete Indifference.

با وجود این، هیچیک از این سه مرحله (و راه حل‌هایی که ارائه می‌دهند) نهایی نیست. و هیچکس نمی‌تواند همیشه در آن‌ها بسر برد. این‌ها وعده‌های نجاتی[1] است که پیش از ما تنها برای ادامهٔ حیات گفته‌اند. شوپنهاور خاطرنشان می‌کند که این واپسین زمینه برای بدبینی است.[2]

طامِس جفرسون[3] (۱۸۲۶-۱۷۴۳مـ.) [شدول[4]، فیلادلفیا، مونتی چلو[5]]. جفرسون در السنهٔ قدیم و جدید هر دو تربیت یافته و در ریاضیات ورزیده بود. او ویلن‌زن چیره‌دست، خواننده، و رقاص، و ستایشگر اسبان نجیب بود.[6] جفرسون آزادیخواه بزرگی بود و پیوسته مدافع حکومت مردم بود؛ او برای وکالت تعلیم یافت ولی در عمل، چندان بدان کار دل نداد، بلکه بیشترین همت خود را صرف سیاست و خدمت به مردم ساخت. جفرسون پیش‌نویس **بیانیهٔ استقلال**[7] را تهیه کرد؛ و این افتخار را برای خود کسب کرد که نویسندهٔ قانون ویرجینیا[8] برای آزادی مذهب[9] باشد، و پدر **دانشگاه ویرجینیا**[10] لقب بگیرد. وی در دین، خداپرست خالص بود، ولی معتقد بود که دین کاملاً یک موضوع شخصی است. جفرسون تألیفی از تعالیم مسیح گرد آورده که آن‌را «انجیل جفرسون»[11] نامیده‌اند. جفرسون ترجمهٔ احوالی[12] را که از خود نوشته است (۱۸۲۱مـ.)، نظریات او را دربارهٔ زندگانی باز می‌نماید.

---

1. Salvation.

۲. هر کس بخواهد دقیقاً با اندیشه‌های شوپنهاور آشنا گردد، نخست باید به کتاب «جهان، چون اراده و تصور (یا نمایش)» او، بویژه دو فصل آخر جلد دوم آن کتاب بنگرد. همینطور یکی از بهترین تحلیل‌های موجود از زندگانی و اندیشه‌های او کتاب شوپنهاور، فیلسوف یأس‌انگاری نوشتهٔ فردریک کاپلستون (چاپ لندن، ۱۹۷۵) است، که مؤلف تاریخ فلسفهٔ نه جلدی معروف به زبان انگلیسی است. مترجم این کتاب را ترجمه کرده و به‌زودی انتشار خواهد یافت. عنوان انگلیسی این کتاب به قرار زیر است:

F. Copleston: *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism* (London, 1975).

3. Thomas Jefferson.
4. Shadwell.
5. Monticello.

۶. یعنی به‌راستی آمریکایی بود.

7. Declration of Independence.
8. Statute of Virginia.
9. Religious Freedom.
10. The Father of the University of Virginia.
11. "The jefferson Bible".
12. Autobiography.

ادوارد بنک[1] (۱۸۵۴ـ۱۷۹۸مـ.) [برلین، گوتینگن]. پس از مطالعهٔ علم کلام در هاله و برلین بنک به فلسفه روی آورد. او معتقد شد که روانشناسی پایهٔ همه معرفت ماست، و بنابراین باید بر پایه‌یی یکسره علمی نهاده شود. وی بیشتر به متفکران انگلیسی علاقمند بود تا متفکران آلمانی و به روش تکوینی[2] اعتبار بیشتری قایل بود. بنک با مفهوم تصورات درونی (مفاهیم فطری) و قوای ذهنی مخالفت می‌کرد، اگرچه معتقد بود که روح دارای نیروهایی است که کم‌کم به وسیلهٔ جواب دادن به شرایط و مقتضیات محیط تعین و قطعیت می‌یابد. یک تجربهٔ درونی عبارت از معرفت بسیار مستقیم و بی‌واسطهٔ ماست از هستی، از همین معرفت هستی، ما، مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ کلی خود را استنباط می‌کنیم. بنک در اخلاق بر این عقیده بود که اعمال انسان سعادت او را ایجاد می‌کنند. کتاب طرح‌های روانشناسانه[3] (۱۸۲۵ـ۲۷) را بهترین تألیفات بنک می‌شمارند.

ویکتور کوزَن[4] (۱۸۲۷ـ ۱۷۹۲مـ.) [پاریس، برلین، کان[5]]. کوزن می‌کوشید تا مذهب افلاطون، فلسفهٔ آلمانی و عقیده رید را در باب مذهب حس مشترک[6] وحدت ببخشد. کوزن می‌اندیشید که عقل غیرشخصی[7] بهره‌یی از مطلق دارد، و پس از تفکرات بسیار به این نتیجه رسید که: تنها چهار فلسفهٔ اصلی و بنیادی وجود دارد: حس‌انگاری، معنی‌انگاری، شک‌انگاری، و عرفان‌گرایی[8] ــ که هر یک از آن‌ها برخی از حقیقت را دربردارند. و حقیقت کامل باید از توحید قسمت‌های راستین این چهار فلسفه پدید آید. بخش‌های برجستهٔ تفکرات کوزن را در کتاب قطعات فلسفی[9] (۱۸۲۶) می‌توان یافت.

جیمز میل[10] (۱۸۳۶ـ۱۷۷۳مـ.) [لندن]. میل کتاب تحلیل پدیدارهای ذهن انسان[11] را در سال ۱۸۲۹ نوشت. این فیلسوف از پیروان هیوم و هارتلی بود و همه آگاهی انسان حتی اراده و

---

1. F. Edward Beneke.
2. Genetic Method.
3. *Psychological Sketches*.
4. Victor Cousin.
5. Cannes.
6. Common Sense Doctrine.
7. Impersonal Reason.
8. *Sensism, Idealism, Skepticism, and Mysticism*.
9. *Philosophic Fragments*.
10. James Mill.
11. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*.

هیجان را از راه تداعی معانی (همخوانی اندیشه‌ها)[1] تبیین می‌کرد. میل این عقیدهٔ خود را با مذهب سودگرایی بنتام در ارزیابی اخلاق ترکیب کرد. اعتقاد او بر این بود که در تعلیم عواطف اخلاقی سه مرحله وجود دارد: تداعی اعمال[2] (۱) با لذت و الم، (۲) با لذت یا الم بنابر ستایش یا نکوهش دیگران، و (۳) با توقع نکوهش یا ستایش آینده.

هامیلتن[3] (۱۸۵۶-۱۷۸۸م.) [گلاسکو، اوکسفورد، ادینبورگ]. وی طب و حقوق خوانده بود و تاریخ و فلسفه را در دانشگاه ادینبورگ تدریس می‌کرد، و همو فلسفه را به «شناخت معلول‌ها از طریق علت‌های آن‌ها» تعریف می‌کرد. بنابراین نخستین وظیفهٔ فلسفه آزمایش و بررسی شرایط معرفت است؛ و از این جهت ذهن مهم‌ترین موضوع فلسفه است و مابعدالطبیعه اصیل‌ترین پهنه بررسی آن است. در شاخه‌های (علوم) دیگر، ذهن در موارد خاصی مورد بررسی قرار می‌گیرد. مابعدالطبیعه اساساً روانشناسی فلسفی[4] است و با پدیدارهای ذهن، قوانین آن، و نتایجی که از پدیدارها باید استنباط شوند، سروکار دارد.

هامیلتن، در منطق تعریف هر قضیه را به سنجش کمی مسند یا محمول وابسته می‌پنداشت به نحوی که همهٔ احکام را به صورت معادلات درآورد. با وجود این، کوشش مذکور توفیقی نیافت. در روانشناسی، وی، پدیدارها را به معرفت‌ها،[5] احساس،[6] و امیال[7] تقسیم می‌کند که هر یکی از آن‌ها را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. هامیلتن آشکار کرد که دانستن، مشروط کردن است؛ از این جهت هر چیز نامتعین نامشروطی ناشناختنی است، بجز از طریق الهام فوق‌طبیعی. علاوه بر این، او اصرار می‌ورزید که اگرچه نسبیت دربارهٔ **خود** و دربارهٔ **جهان برونی** نیز مصداق می‌یابد، تجربهٔ ما دال بر این است که **خود** واحد است و جهان خارج پایدار[8] است. هامیلتن همینطور معتقد بود که علیت از کوشش ذهن انسانی و از طریق تفسیر اشیاء در زمان و مکان برمی‌آید. چند سال پس از مرگ هامیلتن **مابعدالطبیعه**[9]، و **منطق**[10] او انتشار یافت.

1. Association of Ideas.
2. Association of Actions.
3. Sir William Hamilton.
4. Philosophical Psychology.
5. Cognitions (=شناخت‌ها).
6. Feelings.
7. Conations.
8. Permanent.
9. Metaphysics.
10. Logic.

رسمینی سرباتی[1] (۱۸۵۵ـ۱۷۹۷مـ.) [روورتو[2]، رم، استرسا[3]]. در آغاز سدهٔ نوزدهم، فکر فلسفی در ایتالیا منزلتی نداشت و آن‌را به چیزی نمی‌گرفتند. رسمینی یک متفکر ایتالیایی بود و از مذهب معنی (معنی‌انگاری) دفاع می‌کرد. به نظر او فکر مرکب است از ماده (احساس)[4] و صورت (عقل)[5]. رسمینی بیان می‌کرد که نخستین کثرت را نتیجه می‌دهد، و دومین وحدت را، که هستی[6] را به شکل معنوی آن درمی‌یابد. صورت (عقل)، مولود تجربه نیست، بلکه فطری و عطیهٔ الهی[7] است. به نظر رسمینی مفهوم وجود یک اصل معرفت است، ولی البته خود وجود نیست؛ و آن مساوی و عین خدا نیست. با وجود این، خدا هم واقعی و هم معنوی است. واقعیت نخستین[8] کاملاً مستقل است و تنها از لحاظ منطقی از **کلمه** جداست. وی همچنین روح را به صورت اساسی ماده تعریف نمی‌کرد، بلکه می‌گفت: روح ماهیة به عنوان حساسیت، به وسیلهٔ رابطی بنیادی از حساسیت به تن پیوسته است، و از طریق اشراقی که از وجود دریافت می‌کند عاقل می‌گردد. برخی از عقاید رسمینی رسماً از سوی کلیسا مردود اعلام شد. یکی از آثار برجستهٔ او آگاهی جدید دربارهٔ ریشهٔ تصورات[9] (۱۸۳۰) نام دارد.

جیمز مکینتاش[10] (۱۸۳۲ـ۱۷۶۵مـ.) [آلدوری[11]، ادینبورگ، لندن، بمبئی]. وی در طب از دانشگاه ادینبورگ درجه‌یی گرفت، پس از آن به لندن رفت و به سیاست دلبستگی یافت. مکینتاش پاسخی به کتاب «واکنش‌هایی دربارهٔ انقلاب فرانسه» اثر بورک نوشت، و به همین دلیل دوستان زیادی پیدا کرد از جمله خود بورک. وی به مقام دبیری **انجمن دوستداران مردم**[12] انتخاب شد. پس از آن به کار دیوانی پرداخت، و در مهمانخانهٔ لینکلن دربارهٔ قانون طبیعت و ملت‌ها (۱۷۹۹) خطابه‌هایی ایراد کرد که با توفیق بسیار همراه بود. در سال ۱۸۰۳ به مقام شهریاری (شوالیه گری) مفتخر شد و سپس با مقامی دولتی به بمبئی رفت و تا سال ۱۸۱۲مـ. آنجا زیست. پس از آن به‌عنوان یک «ویگ» وارد پارلمان شد؛ و با سیاست مرتجعانهٔ

1. Antonio Rosmini Serbati. 2. Rovereto. 3. Stresa.
4. Matter (Sensation). 5. Form (Intellect) 6. Being.
7. A divine endowment. 8. Initial Reality.
9. *New Information on the Origin of Ideas*.
10. James Mackintosh. 11. Aldourie.
12. Association of the Friends of the people

«توری»[1] ها مخالفت می‌کرد، و در اصلاح قانون جزایی کشور موفق شد. کوشش‌های او همچنین منجر به نهضت آزادی مذهب کاتولیک گشت، و **مرام‌نامهٔ اصلاح**[2] را تقویت کرد. نیز رساله‌یی در باب پیشرفت فلسفهٔ اخلاقی در خلال سدهٔ هفدهم و هیجدهم[3] (۱۸۳۱) منتشر کرد که از سوی سوداگرایان شدیداً مورد مخالفت قرار گرفت.

اوگوست کنت[4] (۱۸۵۷ـ ۱۷۹۸مـ.) [مون پلیه، پاریس]. «کنت فیلسوف فرانسوی در ژانویهٔ ۱۷۹۸ از پدر و مادری کاتولیک زاده شد. در سال ۱۸۱۳مـ. در مدرسهٔ پلی‌تکنیک پاریس جایی بدست آورد، و تا ۱۸۱۴ کوچکتر از آن بود که بدانجا راه یابد. در سال ۱۸۱۶مـ. او رهبر عصیان دانشجویی بود، که منجر به اخراج کنت و بقیهٔ دانشجویان آن سال گردید. در سال ۱۸۱۷مـ. وی دبیر سن سیمون نویسندهٔ سوسیالیست شد. سن سیمون بر روی او تأثیر بسزایی نهاد، ولی به سبب معرفت بیشتر علمی کنت و قدرت فائق او در عرضه کردن اندیشه‌ها گفته شده است که وی مؤلف اصلی کتاب‌هایی بوده است که در آن سال‌ها زیر نام سن‌سیمون منتشر می‌شده است. در سال ۱۷۲۲مـ. زیر توجهات سن‌سیمون کتاب طرحی برای کارهای علمی برای تجدید سازمان اجتماع[5] اثر کنت منتشر شد، که در آنجا اغلب اندیشه‌های مربوط به فلسفه تکمیل شده او است. در سال ۱۸۲۴ کنت با سن سیمون، به نزاع برخاست و خدمت او را رها کرد. در سال ۱۸۲۵ با کارولین ماسین[6] که او را چنانکه خود در «سیکره أدیسیون»[7] می‌گوید اولین بار با میل خود ملاقات کرده بود، و از خدمات او به عنوان یک زن فاحشه بهره‌مند می‌شد، ازدواج کرد...

«کنت امیدوار بود که استادی مدرسهٔ پلی‌تکنیک را بدست آورد، ولی تنها توانست در ردهٔ پایین، یک شغل تدریس و ممتحنی دست و پا بکند. همین کار را نیز در اثر معارضه و جدال شدید با مدیریت مدرسه از دست داد. در سال ۱۸۴۲مـ. او و زنش از هم جدا شدند، اگرچه زن در خطابه‌های او حاضر می‌شد. جان استوارت میل و لیتره[8]، برای او کمک مالی تهیه کردند تا

---

1. "Tories". 2. Reform Bill.
3. *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy during the Seveneenth and Eighteenth Centuries*. 4. Auguste Comte.
5. *Plan of the Scientific Works Necessary for the Reorganization of Society.*
6. Caroline Massin. 7. Secret Addition. 8. Littré.

اینکه کنت بتواند پژوهش‌های خود را ادامه بدهد.[۱] در سال ۱۸۴۴ با کلوتیلدووو[۲] آشنایی به هم زد، که شوهر او از ترس «پلیس» در بلژیک پنهان شده بود. کنت بی‌درنگ در دام عشق او گرفتار شد، ولی تنها اجازه یافت که دوستی خود را ادامه بدهد. کنت ادعا کرده بود که به وسیلهٔ همین زن تعلیم گرفته است که چگونه قلب را جانشین عقل بکند، و پس از مرگ او در سال ۱۸۴۶ بود که نوشته‌های او شکل جدیدی یافت...».[۳]



یکی دیگر از فلسفه‌هایی که از فکر کانت منشعب شد، مذهب تحصلی یا حصول‌انگاری[۴] است که به کوشش اوگوست کنت پایه گذاری شد. کنت می‌گفت: کانت در اینکه معرفت آدمی‌زاده را محدود به پدیدارها می‌دانست و حصول مابعدالطبیعه متعالی (علم برین)[5] را ناممکن می‌دانست، راست می‌گفت. بنابراین، شخص می‌تواند از فلسفهٔ خیالی و صرف، چشم بپوشد و هم خود را مصروف نتایج محدود دانش بکند (حصول انگاری). کتاب دورهٔ فلسفهٔ تحصیلی[۶] کنت میانهٔ سال‌های ۴۲ - ۱۸۳۱ انتشار یافت.

تحول ذهن در سه مرحله صورت گرفته است: خداشناسانه[۷]، مابعدالطبیعی[۸]، و تحصلی[۹]، دورهٔ خداشناسی مرحلهٔ خاصی از ذهنِ ابتدایی است که در آن حوادث با استناد به اراده‌هایِ افراد خاصی تبیین می‌شود. در مرحلهٔ مابعدالطبیعی، تبیین‌ها برحسب نیروهای غیرشخصی و در مفاهیم کلی انجام می‌گیرد. ولی در مرحلهٔ بلوغ کامل، ذهن هر دوی این مراحل را پشت سر می‌گذارد و بحث در آن‌ها را ترک می‌گوید و تنها دربارهٔ پدیدارها و روابط ریاضی[۱۰] آن‌ها سخن می‌دارد. این مرحله است که تحصلی یا حصول‌انگاری نامیده می‌شود.

کنت می‌گوید: علوم، توانایی آن را دارند که پیچیدگی فزاینده جریان معرفت را طبقه‌بندی کنند، و همین علوم هستند که در تاریخ، با نظامی دقیق و مترادف، حصولی شده‌اند؛ و ترتیب این پیچیدگی این است: ریاضی، نجوم، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی که

---

۱. در سال ۱۸۲۷ کنت ـ لابد از زور ناکامی‌ها و فشار زندگانی ـ کوشید خود را در رودخانهٔ سن (Seine) غرق کند.

2. Clotilde de Vaux.

۳. دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفهٔ مغرب، ۶۴ـ۶۵.

4. Positivism.

5. Transcendent Metaphysics.

6. *Course of Positive Philosophy*.

7. Theological.

8. Metaphysical.

9. Positive.

10. Mathematical Correlations.

شامل روانشناسی و مجتمع‌شناسی (اصطلاحی که خود کنت بکار برده)، نیز می‌شود.

وی به‌ویژه زمینهٔ علم‌الاجتماع را بسیار دوست داشت، و آن‌را زیر عنوان اجتماع ایستا[1] و اجتماع پویا[2] گسترش داد. عنوان نخستین از شرایط اجتماع ایستا و ساکن بحث می‌کرد، ولی دومی از جریان و پویایی آن سخن می‌گوید. کنت استدلال می‌کند که ایستایی یا سکون اجتماع وابسته به میزان انگیزه‌های خودپرستانه و غیرپرستانه اشخاص است.

کنت همینطور معتقد بود که پویایی اجتماع، گسترش و تبدّل آن را از نظامی‌گری[3] به مجتمعِ حقوقی،[4] و از آن به مجتمعِ صنعتی آشکارا نشان می‌دهد.

در سال‌های آخر عمر اوگوست کنت کوشید که یک دین انسانیت[5] بنیاد نهد. وی تثلیثی بنا گذاشت که مرکب بود از: انسانیت، جهان‌میهنی، و زمین.[6] طبیعت همیشه زنده است، و انسانیت یک خانواده است. کنت اعتقاد داشت که افراد ممکن است قهرمان خاصی را به عنوان موضوع احترام خاصی برگزینند.

دولامِنِه[7] (۱۸۵۳-۱۷۸۲مـ.) [سن مالو[8]]. او در آغاز کشیش کاتولیک بود، و در همانجا طالب آزادی در کلیسا شد و از پاپ آزاده و مردم‌گرای حمایت می‌کرد. ولی این عقیده موجب شد که از کلیسا بگلسد، به‌ویژه پس از آنکه به سال ۱۸۳۴ کتاب او با عنوان سخنان یک مؤمن[9] چاپ شد. در این هنگام وی به یک عقل‌انگاری فلسفی[10] روی آورد و از آزادفکری و برادری دفاع می‌کرد. وی نوشت که عقل کلی انسان خود سرچشمهٔ حقیقتی است که کلیسا می‌خواهد برای ما ارائه کند. خدا قدرت، صورت، حیات، و عشق است. لامنائیس مدعی بود که متناهی[11] از خدا نشأت می‌گیرد و به قدرت همو نگاهداری می‌شود.

تامِس کارلایل[12] (۱۸۸۱-۱۷۹۵مـ.) [اِکلفچان[13]، ادینبورگ]. وی یک مقاله‌نویس، مورخ و سخنور بود، پس از اندکی طالب فلسفهٔ آلمان شد. وی در این شاخه از تفکر آلمانی

---

1. Social Statics.
2. Social Dynamics.
3. Militarism.
4. Juridical Society.
5. Religion of Humanity.
6. *Trinity: Humanity, World- Space, and Earth*.
7. Robert de Lamennais.
8. St. Malo.
9. *Words of a Believer*.
10. Philosphic Rationalism.
11. Finite.
12. Thomas Carlyle.
13. Ecclefechan.

اندیشه‌های برجسته‌یی دید، و خواست تا آن‌را نشان مردم انگلیس بدهد. کتاب سارتور رسارتوس[1] (۱۸۳۴م.) او پایهٔ امتیازی است که مذهب کانتی میان پدیدارها و دیدارها قائل بود. قهرمانان و قهرمان‌پرستی[2] کارلایل منعکس کنندهٔ مفهوم تجسم روح مطلق فیخته در شخصیت‌های بزرگ عالم انسانیت بود.

اشتراوس[3] (۱۸۸۲ـ ۱۸۰۳م.) [لودویگزبورگ[4]، توبینگن، دارمشتات]. اشتراوس از پیروان هگل بود، اما شهرت خود را مدیون کتاب حیات عیسی[5] است که در سال ۱۸۳۵ انتشار یافت. افکار او چنان افراطی بود که مایهٔ تحریک مَجامعِ دینی گردید. اشتراوس معتقد بود که خدا و انسان وحدت یافته‌اند آن هم نه تنها در عیسی بلکه در همه نوع انسان؛ نسبت این وحدت هم بیشتر فطری یا طبیعی[6] است تا استعلایی.[7]

اشتراوس سرانجام به وحدت وجود کشیده شد، با وجود این، هنوز بر نوعی تجربهٔ مذهبی باطنی[8] تکیه داشت.

امرسون[9] (۱۸۸۲ـ۱۸۰۳م.) [بستن، کنکورد]. امرسون شاعر و مقاله‌نویس بود، و یکی از نمایندگان با نام مذهب متعالی انگلیس جدید.[10] وی برای یک دورهٔ کوتاه رئیس کلیسای قدیم شمال[11] بود. ولی چون از تقویت و انجام شعائر کلیسایی باز ایستاد، به گوشه‌نشینی پرداخت و وجود خود را یکسره وقت سخنوری و پژوهشگری ساخت. طبیعت[12] (۱۸۳۶) نخستین کتاب او بود که انتشار یافت و عقایدی را که نمایشگر فلسفهٔ او بود عرضه می‌کرد. امرسون دیدگاهی معنی‌انگارانه دربارهٔ زندگانی داشت، و معتقد به اخلاق درونی یا فطری و برادری جهانی بود. همچنین معتقد بود که فرد حق دارد آزادانه در باب دین بیندیشد. امرسون می‌گفت: حقیقت وسیع‌تر و گسترده‌تر از آن است که بتوان آن‌را در یک قالب فشرده ریخت، و همواره خواهان آن است که شاعرانه بیان گردد. حکومت اخلاق، بنیادی‌ترین عقیده در مقالات امرسون است.

---

1. *Sartor Resartus*.
2. *Heroes and Hero Worship*.
3. David F. Straus.
4. Ludwigsburg.
5. *Life of Jesus*.
6. Immanent.
7. Transcendent.
8. Inner Religious Experience.
9. Ralph Waldo Emerson.
10. New England Transcendentalism.
11. Old North Church.
12. *Nature*.

پویسون[1] (۱۸۴۰ـ ۱۷۸۱مـ.) [پی‌تی‌ویه،[2] پاریس]. پویزن نخست پزشکی خواند، ولی بعدها به ریاضیات پرداخت. لاگرانژ[3]، لاپلاس، و لژندر[4] از وی متأثر بودند، و انتشار یکی از یادداشت‌های او را به ناشری سفارش دادند، در حالی‌که او در این زمان تنها هجده ساله بود. پویزن رساله‌های زیادی نوشت که بیشتر آن‌ها در فیزیک ریاضی بود؛ کتاب پژوهش‌هایی دربارهٔ احتمال احکام[5] (۱۸۳۷) برای منطقیان بسیار جالب توجه بوده است.

بولزانو[6] (۱۸۴۸ـ ۱۷۸۱مـ.) [پراگ]. بولزانو نخست کشیش و پس از استاد دانشگاه در فلسفهٔ دین[7] شد. به سبب ناخشنودی ارباب دین و دولت، از نظرها و رفتارش، با حقوق بازنشستگی از مقام خود برکنار شد. برجسته‌ترین نوشتهٔ او نظریهٔ معرفت[8] (۱۸۳۷مـ.) نام دارد. بولزانو با تبیین ذهنی حقیقت مخالفت کرد، و معتقد شد که: مفهوم حقیقت فی‌نفسه، و مستقل از اینکه شناخته بشود یا نه، وجود دارد. بولزانو اعتقاد داشت که حتی ذهن همه‌دان[9] خدا نیز این نکته را تصدیق می‌کند.

به نظر بولزانو، در منطق جنبه‌های آلی (عنصری)[10] وجود دارد ــ تصورات، قضایا، و نتایج. معرفت تحت شرایطی بوجود می‌آید که آن‌را ممکن می‌سازد، و شرایطی برای کشف آن شرایط ضروری است. یک نوع دانش راستین از معرفت وجود دارد؛ که بنابراصول این دانش، همهٔ زمینهٔ معرفت به نواحی گوناگون ویژه‌یی تقسیم می‌شود و در مقولات مناسب خود تفسیر می‌یابد.

مابعدالطبیعهٔ بولزانو بر پایهٔ مفهومی از **موناد**[11] هاست، ولی برخلاف نظریهٔ لایب‌نیتز، وی مدعی بود که میان این ذرات یا وحدات تأثیر متقابل وجود دارد. او سنت‌های کلیسای کاتولیک را تفسیر فلسفی داد؛ همچنین رساله‌یی در پایه‌های اعتقاد به بقاء و جاودانگی روح پرداخت که در سال ۱۸۵۱. به‌نام معماهای نامتناهی[12] انتشار یافت. این رساله برای مطالعهٔ گروه شماره‌های مافوق محدود[13] اهمیت بسیار داشت.

---

1. Poisson (Siméon D.)
2. Pithiviers.
3. Lagrange.
4. Legendre.
5. *Researches on the Probability of Judgments*.
6. Bernard Bolzano.
7. Philosophy of Religion.
8. *Theory of Knowledge* (Wissenschaftselhre).
9. Omnscient mind of God.
10. Elemental.
11. Monads.
12. *Paradoxes of the Infinits*.
13. Transfinite.

ویلیام هِوِل[1] (۱۸۶۶-۱۷۹۴م.) [لنکاستر،[2] کمبریج]. وی از سال ۱۸۲۸ تا ۱۸۳۲ استاد کان‌شناسی[3]، و از سال ۱۸۳۸ تا ۱۸۵۵ استاد «فلسفهٔ اخلاق و الهیات وجدانی»[4] بود. در سال ۱۸۴۱م. به عنوان رییس **ترینیتی کالج** برگزیده شد و در سال ۱۸۵۵ ریاست دانشگاه یافت.

هِوِل طالب اصلاح در روش آموزش و پرورش در رشتهٔ ریاضی بود، و می‌خواست اخلاق و علوم طبیعی را در دبیرستان‌ها به‌خوبی بشناساند. بعدها در اصلاحات دانشگاهی نیز او همین مرام را دنبال کرد. شهرت هِوِل بیشتر مرهون کتابی است به‌نام تاریخ علوم استقرایی[5] (۱۸۳۷)، و به‌دنبال آن فلسفهٔ علوم استقرایی[6] (۱۸۴۰). وی همچنین در اخلاق، مابعدالطبیعه، افلاطون، گروتیوس؛ و نیز رابطهٔ فیزیک با خداشناسی مقاله و رساله نوشت. وول فیلسوفی اشراقی (= شهودانگار)[7] بود، و از مخالفان جان استوارت میل بشمار می‌آید.

راگ[8] (۱۸۸۰-۱۸۰۲م.) [برگن،[9] کولبرگ، هاله، لندن]. راگ در زمان دانشجویی به نهضت ملی پیوست، و برای همین کار پنج سال در کولبرگ به زندان افتاد. در زندان، وی آثار افلاطون و اشعار یونان را به دقت خواند. پس از آزادی، در دانشگاه هاله تدریس می‌کرد و کتاب سال هاله برای هنر و دانش آلمان[10] (۴۳-۱۸۳۷م.) را چاپ کرد، و در آنجا از فلسفهٔ هگل دفاع کرد. به سبب مخالفت مقامات دولتی با عقاید سیاسی او، راگ به سویس، پس از آن به فرانسه و انگلستان رفت. پس از آن، راگ از پروس برضد اتریش، و از آلمان برضد فرانسه جانبداری کرد، و از حکومت آلمان حقوق تقاعد دریافت می‌کرد.

خداشناسی او وحدت وجودی بود و خدا را چون جوهری ابدی و جهان‌شمول[11] تعریف می‌کرد که نخست در خودآگاهی انسان تجسم می‌یابد. راگ به بقای جمعی روح انسان معتقد بود تا به بقای روح فردی. بنابر فلسفهٔ او، دیانت جزمی[12] به وسیلهٔ تفکرات فلسفی تضعیف و محکوم به زوال می‌گردد.

---

1. William Whewell. 2. Lancaster. 3. Mineralogy.
4. "moral Philosophy and casuistical divinity." 5. *History of Inductive Science*.
6. *Philosophy of Inductive Sciences*. 7. Intuitionist.
8. Arnold Ruge. 9. Bergen.
10. *Hallé Annual for German Art and Science*.
11. Universal Substance (= جوهر کلی). 12. Dogmatic Religion.

جیوبرتی[1] (۱۸۵۲-۱۸۰۱مـ.) [تورن، پاریس، بروکسل]. وی سیاستمدار و فیلسوف بود، و کوشید که بنیاد هستی‌شناسی[2] را از نو برنهد که در آن **وجود، موجود را از نیستی آفرید. خدا** تنها وجود است، و هموست که منشأ معرفت انسان است، و تنها از راهِ شهود درک کردنی است. جیوبرتی تمدن و دین را یکی می‌دانست و کلیسا را به منزلهٔ محور زندگانی انسان می‌پنداشت. جیوبرتی پذیرش وحی، و ایمان به بقاء (روح) را تأیید می‌کرد. تمدن طالب کمال است و اوج خود را در دین می‌یابد. مذهب وحدت وجودی که در آثار او به چشم می‌خورد مایهٔ شاخصیت آن‌ها گردید. نظرگاه‌های جیوبرتی در مقدمه برای مطالعهٔ فلسفه[3] (۱۸۴۰-۱۸۳۹مـ.) عرضه شده است.

ترندلنبرگ[4] (۱۸۷۲-۱۸۰۲مـ.) [اوتین،[5] برلین]. وی در فلسفه یکسره پیرو افلاطون و ارسطوست، و در مباحثه‌یی که **کونوفیشر**[6] از مذهب کانت در باب مسألهٔ **مکان** پیش کشیده بود، وارد شد. اندیشهٔ شخصی او بیشتر حضور حقیقت را در واقعیت تأکید می‌کند، و نیز غایت اخلاقی را در دولت و در تاریخ جست‌وجو می‌کند. حقیقت و قوانین اخلاقی، صرفاً در اصول مجرده نیست. کتاب پژوهش‌هایی در منطق[7] (۱۸۴۰) انتقاد کاملی است از نظریات هگل، و بحثی است در باب معرفت. تفسیر وی از ذهن موافق اصول دینامیک فعال،[8] فلسفهٔ آمریکایی را، به طور شایان توجهی میانهٔ سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۹۰۰ تحت تأثیر قرار داده بود.

بوئر[9] (۱۸۸۲-۱۸۰۹مـ.) [ایشنبرگ، بن، برلین]. او یکی از گروه فیلسوفان هگلی بود که به‌ویژه به فلسفهٔ دین علاقه داشت. به نظر او، مسیحیت یک مغز و مفهوم تاریخی داشته که با تفسیرهای خرافی و تعصب‌آمیز پوشیده شده. به نظر وی این حرکت حتی از زمان **سنکا** (حکیم رومی) آغاز گشته بود. در همین زمان، بوئر در این مطلب نیز شک کرد که همهٔ انجیل

---

1. Vincenzo Gioberti.
2. Ontology.
3. *Introduction to the Study of Philosophy*.
4. Trendelenburg.
5. Eutin.
6. Kuno Ficher.
7. *Researches in Logic* (Logische Untersuchungen).
8. Active Dynamic.
9. Bruno Bauer.

و تورات وحی آسمانی باشد. بوئر به سبب همین تعالیم از مقام تدریس خود محروم گردید. وی سال‌های آخر عمر خود را وقف بررسی‌های تاریخی و انتقادی کرد، ولی مخالفت خود را با خداشناسی سنتی[1] حفظ کرد. بانام‌ترین نوشتهٔ او کتابی است به‌نام نقادی انجیل‌شناسانه تاریخ یوحنا[2] (۱۸۴۰).

فوئرباخ[3] (۱۸۷۲ـ ۱۸۰۴مـ.) [لندشات[4]، برلین، ارلنگن[5]]. اندیشهٔ فوئرباخ هم از فلسفهٔ هگل و هم از مطالعهٔ علوم طبیعی متأثر گشته بود. در آغاز دورهٔ حیات، وی در باب بقاء روح فردی اظهار تردید می‌کرد، و نظری مشابه نظریهٔ اسپینوزا داشت و مدعی بود که باید دین مسیح را از تفکرات انسان دور ساخت و آن‌را ریشه‌کن کرد. در کتاب جوهر مسیحیت[6] (۱۸۴۱) فوئرباخ خداشناسی را به نوعی شناخت انسان برگردانید. به‌نظر او، مذهب عبارت از آگاهی انسان از محدودیت طبیعت خودش است. «خدا» همین نامحدودی است، و نامی است برای خود انسان که در واژه‌های عینی[7] اظهار شده است. وجوه گوناگون ذات الهی با نیازهای انسان منطبق است. فوئرباخ وحی و شعائر دینی را رد می‌کرد.

پارکر[8] (۱۸۶۰ـ ۱۸۱۰مـ.) [لگسینگتون[9]، وست رگسبری[10]، بستن]. اگرچه پارکر همهٔ دوره کالج هاروارد را حاضر شد، و همهٔ آزمایش‌ها را داد، اما به سبب پرداخت نکردن حق تعلیم هیچ درجه‌یی نگرفت. پس از خارج شدن از مدرسهٔ الهیات، کشیش توحیدانگار[11] شد. نظریات عقلی پارکر وی را از دانشمندان محافظه‌کار معاصر خود جدا کرد، به طوری که برخی از آن‌ها از همکاری با او تن زدند. در آغاز عقاید او به سبب موعظه‌یی دربارهٔ گذران و جاودان در مسیحیت[12] (۱۸۴۱مـ.) زبان‌زد شد، که یکی از سه اندرزنامه‌های بزرگ توحیدانگاری[13] بشمار می‌رود. وی نیاز عملی انسان را به جهات معجزه‌آسا و فوق‌طبیعی مسیحیت انکار می‌کرد. وی اسقف کنگرهٔ انجمن (توحیدانگاران) در بستن شد، و برای

---

1. Traditional Theology.
2. *Critique of the Evangelistic History of John*.
3. Ludwig A.Feuerbach.
4. Landshut.
5. Erlangen.
6. *Essence of Christianity*.
7. Objective Terms.
8. Theodore Parker.
9. Lexington.
10. West Roxbury.
11. Unitarian.
12. *Transient and the Permanent in Christianity*.
13. Unitarianism.

هزاران تن از مستمعان وعظ می‌کرد. پارکر مدعی بود که خدا، قانون اخلاقی، و بقاء روح، اموری یقینی هستند که از شهود مستقیم برآمده‌اند. به نظر وی، مسیح انسان‌دوستی بزرگ بود، و نظرات انتقادی او از محتویات انجیل، استادی وی را آشکار می‌سازد. پارکر از مخالفان سرسخت برده‌داری بود. به‌خاطر مسلول بودن، پارکر، به انگلستان و ایتالیا سفر کرد؛ او در فلورانس درگذشت.

کورنو[1] (۱۸۷۷ـ۱۸۰۱مـ.) [لیون، گرونوبل، دیژون]. کورنو به سبب بحث‌های خویش در مسایل اقتصادی از دیدگاه ریاضی، و نیز توجه یافتن به فرضیهٔ احتمال[2] شهرت بهم زده است. وی هم با مذهب حصول‌انگاری و هم با خردانگاری روزگار خویش مخالف بود. کورنو احتمال و نظم را جنبه‌هایی از واقعیت می‌شمارد. انسان نمی‌تواند به حقیقت یقینی دست یابد، ولی می‌تواند با افزایش احتمال احکام خود به آن نزدیک شود. کتاب نمایش نظریهٔ اتفاق و احتمال[3] کورنو به سال ۱۸۴۲ انتشار یافت.

استوارت میل[4] (۱۸۷۳ـ ۱۸۰۶مـ.) [لندن، آوینون]. از میان کسانی که نسبت به حصول‌انگاری اوگوست کنت دلسپرده بودند، یکی هم جان استوارت میل بود، که تحت نظارت دقیق پدرش جیمز میل تربیت شده بود. میل برای سی‌وپنج سال دبیر و بازرس اطلاعاتی «ایندیاهوس»[5] بود. آثار مهم فلسفی او عبارتند از نظام منطق[6] (۱۸۴۳)، نفع‌انگاری[7] (۱۸۶۳)، و پژوهشِ فلسفهٔ سر ویلیام همیلتن[8] (۱۸۶۵).

توجه اصلی او به فلسفهٔ اجتماعی بود، و منطق وی نیز کوششی است جهت بیان «فرمول» کامل و محیطی از اینکه چگونه مردم در عمل یک رشته از واقعیات ویژه را از واقعیت‌های دیگر استنباط می‌کنند. مفهومِ عمده در روش جان استوارت میل «وضوح»[9] است. ولی بحث وکاوش فراوان از وضوح وی را واداشت به اینکه همهٔ صورت‌های بنیادی معرفت را مورد توجه قرار دهد. به نظر او، اصول ریاضی بیشتر فرضی است تا یقینی. همچنانکه هیوم گفته

---

1. Antoine A. Cournot.
2. Theory of Probabillity.
3. *Exposition of the Theory of Chance and Probability*.
4. John Stuart Mill.
5. "India House".
6. *System of Logic*.
7. *Utilitarianism*.
8. *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*.
9. "Evidence".

است قانون علیت جز تعاقب لایتغیر[1] و ثابت پدیدارها نیست.

میل چنین می‌اندیشد که قیاس مرسوم در منطق سنتی استدلال دوری[2] است، زیرا کبرای قضیه که باید نخست از راه استقراء معلوم شود، خود شامل نتیجه نیز می‌باشد. بخش بسیار برجستهٔ منطق میل عبارت از بحث در قوانین پژوهش تجربی است، و روش‌هایی که به وسیلهٔ فرآیندهای ثابت که علت هم نامیده می‌شوند، بدست می‌آیند. این قوانین عبارتند از: توافق، اختلاف، روش پیوسته، تغییرات متقارن، و بقایا.[3] در مجموع، هر نتیجه‌یی که بدست آید، همان قانون است: با تغییر دادن رشته‌های پدیدارها، و در درجات گوناگون آن‌ها را تغییر دادن، حتی تا سر حد غیبت کامل ممکن است به ما بگوید کدام پدیدارها با هم تغییر می‌یابند، اگرچه هنوز هم احتیاط ضرورت دارد تا به ما بگوید که این یا آن حادثه دیگر کدام، علت است؛ چه ممکن است هر دو معلول، یک علت مشترک داشته باشند. و در وضع‌های پیچیده‌یی که ارتباطات علی در آن‌ها تا یک اندازه شناخته هستند، رویدادهای تبیین ناشده باید علت‌های جدید بار کرده باشند.

میل معتقد بود که اگر به وسیلهٔ روش‌هایی از این دست همسانی‌های عادات انسانی کشف گردد، ممکن خواهد ساخت که پدیدارهای اجتماعی را به دانشی مشابه علوم طبیعی مبدل کنیم. کوشش میل به اینکه (پژوهش) یکسره تجربی باشد، او را به این اصل کشانید که اجسام مادی را مبدل به «امکانات پایدار احساس»[4] و ذهن را به **توالی فعلی و امکانی**[5] حالات بکند. با وجود این، وی نارسایی این بیان را می‌فهمید، و همین او را رهبری کرد به اینکه: باید ذهن جنبه یا جنبه‌های دیگری داشته باشد تا بتواند حالات جداگانه را وحدت ببخشد. از این جهت، وی از اندیشه‌های هیوم دور می‌شود و به عقاید کانت نزدیک می‌گردد.

همچنین میل دریافته بود که برای آزادی اخلاقی[6] لازم است که حوزهٔ نفوذ علیت را محدود کرد؛ با وجود این، این کار در تبیین او از مفهوم ارتباط علی ناممکن بود. او معتقد بود که هدف اخلاقی باید «عظیم‌ترین سعادت برای بیشترین مردم باشد». و همینجا، وی، درمی‌یابد که مشکلاتی پیش خواهد آمد اگر شادمانی صرفاً لذت باشد، و به‌ویژه اسباب لذت

---

1. invariable Sequence.
2. Circular reasoning.
3. Agreement, difference, Joint method, Concomitant variations, and residues.
4. "permanent possibilities of sensation."
5. Succession of actual and possible states.
6. Moral Freedom.

هم نامعلوم باشد. ازاین‌رو، لذت‌هایی را که به‌وسیلهٔ روشنفکران و فرزانگان برگزیده شده به‌عنوان لذت‌های خشنودکننده[1] می‌پذیرد.

کیرکگور[2] (۱۸۵۵-۱۸۱۳م.) [کپنهاک]. وی از نمایندگان مذهب اصالت فرد افراطی[3] بود. عقیدهٔ بنیادی او ذره‌انگاری دینی[4] بود. کیرکگور بیان می‌کند که مقصود از همهٔ کوشش‌ها این است که فرد روح خود را از جهان فاسد و خراب حفظ کند. استواری کامل فلسفهٔ عملی بر پایهٔ فهم اعتبار بی‌چون و چرای فرد است. کیرکگور یک هرج و مرج اشرافی[5] را عرضه می‌کند. حیات، مردم را به عنوان عضوی از یک گروه اجتماعی، فاسد و سست می‌کند. او معتقد بود که فلسفه موضوع حیات درونی است، و این عقیده با نظر هگل مخالف است. تضاد درونی اشیاء عمیق‌ترین حقیقت هستی است: جهان برضد خدا، واقعیت برضد حقیقت (معنویت)[6]، لحظه یا آن بر ضد همهٔ حیات، زمان برضد ابدیت، و ایمان برضد معرفت است.

کتاب یا این ـ یا آن[7] (۱۸۴۳) یکی از برجسته‌ترین نوشته‌های کیرکگور است.

جهتِ توضیح بیشتر گوییم:

کیرکگور در سال ۱۸۱۵ در کپنهاک متولّد شد. پدرش تاجر پشم بود، و در جوانی به خدا ناسزا گفته بود. این گناهِ پدر، ضمیرِ پسر را که شدیداً تحت تأثیر مذهب قرار گرفته بود، آشفته و نگران می‌داشت. به سال‌های (۱۸۳۰ ـ ۱۸۴۰م.) در دانشگاه کپنهاک به تحصیلِ علومِ الهی پرداخت. روزگاری از احساس گناه در عذاب بود. و در جوانی برضدّ تربیت و آموخته‌های خود قیام کرد و از مسیحیّت بیزار گشت؛ فضایی که آن‌را خفقان‌آور می‌یافت. روزگاری چند راه و رسم سگ‌واران[8] یا عینیّت‌جویان بدبین را در پیش گرفت، و کوشید که از هر چیزی که ممکن است، بهره بگیرد، ولی از این روش نیز تمتّعی چندان نیافت جز حالت تماشاگری استهزاءکننده، که اساساً از همه چیز بریده باشد و هیچ‌گونه تعهّدی را نپذیرد. در سال ۱۸۳۶، پس از آنکه ظاهراً به هوای خودکشی افتاد، اخلاقش دگرگون شد. به دنبال این واقعه، در سال ۱۸۳۸ یک دگرگونی اعتقادی در وی بوجود آمد، و او دگرباره به مسیحیّت روی آورد. ولی چنین صحنه‌هایی در زندگانی متفکّری همچون کیوکگور بیشتر از رویدادهای صرفاً

---

1. Satisfying.
2. Soren Kierkegaard.
3. Extreme individualism.
4. Religious atomism.
5. Aristocratic anarchy.
6. Ideal.
7. *Either - Or.*
8. Cynics (= کلبیان).

شخصی معنی داشت؛ بعدها او این صحنه‌ها را به عنوان مراحل یا ادوار قابل تشخیص و به عنوان امکانات یا سطوح وجود انسانی تعمیم بخشید. بنابراین، از اینجاست که در آنِ واحد میان تجربهٔ شخصی و تفکر فلسفیِ او ارتباط نزدیکی می‌بینیم. خود او می‌گوید که همهٔ آثار او در اطرافِ خودش دور می‌زند؛ همهٔ کار او جریان تربیت خودِ اوست؛ و آن این است که وی از آغاز دنبال حقیقتی می‌گشت که به وسیلهٔ آن بتواند زنده بماند. در این معنی وی متفکر شخصی و اصالتِ موجودی برجسته‌یی بود. درست است که وی همه چیز را به تفکر برمی‌گرداند؛ و چنانکه گفتیم وی تجارب و پیکارهای خود را (از برای بقاء) تعمیم داده است، در عین حال عمیقاً آگاه بوده که با آنچه او می‌گوید، یک نظام اصالتِ موجودی نمی‌توان ساخت. هدف او این نبود که یک نظام فلسفی بسازد، بلکه بیشتر هدفش این بود که آنچه را برای خود دریافته بود، از نظرگاهی برای دیگران نیز بگوید باشد که بتواند توجه آن‌ها را به امکانات راستینِ وجود انسانی معطوف سازد. چنانکه پس از این خواهیم دید حرکت از یک «مرحله»[1] به دیگری از راه انتخاب انجام می‌گیرد، نه از راه تعلیم و تفهیم یک نظام فلسفی. متفکّر اصالت موجودی می‌تواند به امکانات توجه کند و «صحنه»[2] را روشن سازد؛ ولی اگر حقیقت، حقیقت من است، حقیقتی که به وسیلهٔ آن من زندگی می‌کنم و برای آن خود را وابسته و متعهد می‌دانم، من به تنهایی می‌توانم آن‌را ادراک کنم و آن‌را حقیقت خودم بکنم، آن هم از راه اختیار و خود ـ متعهدسازی.[3]

کیرکگور برای حالاتِ درونی و دریافت‌های نفسانی و اعمالی که انسان انجام می‌دهد و باید انجام بدهد بیشتر بها می‌دهد تا به تجسُّس در عالَمِ خارج و جست‌وجوی حقایق و واقعیّاتِ عینی. در این باب می‌گوید: «آنچه من بدان نیازمندم این است که بدانم چه باید بکنم مسأله‌یی که من در پیش دارم این نیست که چه باید بدانم ـ مگر تا آنجاکه هر عملی مسبوق به معرفتی است ـ مسأله‌یی که برای تعیین خطّ مشیِ زندگانی من مهم است این است که خداوند از من چه می‌خواهد. پیدا کردنِ هر حقیقتی ارزشِ جست‌وجوی آن‌را دارد، و حقیقت در نظرِ من پیداکردنِ مطلوبی است که زندگی و مردگیِ من برایِ خاطرِ آن باشد؛ برایِ من چه فایده‌یی دارد که حقیقتی را جست‌وجو یا پیدا کنم که در زندگانیِ من اهمّیّتی نداشته باشد. آنچه من بدان نیازمندم این است که به جایِ زندگانی عالِم‌وار، یک زندگانیِ انسان‌وار

1. "Stage". 2. "Scene". 3. Self- Commitment.

داشته باشم.»[۱]

کیرکگور معتقد است که برایِ انتخاب و اختیارِ انسان علّت منطقی و ضروری وجود ندارد، یعنی انسان مختار است، و در انتخابِ راهِ خود آزاد. انسان خود باید «جهشِ ایمانی» یا «جهشِ به ایمان»[۲] را (از راهِ «جهشِ از عقل») برگزیند، و نباید در جست‌وجویِ دلیل و برهان باشد؛ مخصوصاً جست‌وجویِ دلیل و برهان برایِ ایمان به خدایِ سُبحانْ خود دلیل بی‌ایمانی است. ازاین‌روی، اقداماتی که از سویِ کلیسا برای برهانی ساختنِ آیین مسیح صورت می‌گیرد ناشی از بی‌ایمانی است. همین عقیده موجبِ اختلاف و خصومتِ او با کلیسایِ رسمی دانمارک شد، با آنکه کیرکگور خود مسیحی معتقدی بود. اما او ایمانِ مسیحیِ خود را «اصیل» و «واقعی» می‌دانست.

زندگانی در نظر کیرکگور جهش از حالتی به حالتی است، و صفتِ بارزِ آن «تمایزاتِ کیفی» است. ازاین‌روی، او با دیالکتیکِ هگل مخالف است «من می‌توانم در سخن‌رانی‌هایِ هگل حاضر شوم، و از نبوغ، دانش، شیوهٔ تعلیم و توانِ عقلانیِ او به شگفتی بروم؛ ولی وقتی که کلاسِ درس را ترک کردم همان هستم که از پیش بودم. و آنچه فرا گرفته‌ام ــ یا می‌پندارم که فرا گرفته‌ام ــ حقیقتی نیست که به وسیلهٔ آن بتوانم زندگانی بکُنم.»[۳]

ممکن است بگویند که وی نسبت به هگل اندکی جانب انصاف را نگاه نداشته است. چه هگل از ردّ فردگرایی یا فردیّت، آن هدف را که کیرکگور بیان می‌کند، نداشته است: آنچه او ادّعا می‌کرد این بود که موجود انسانی به کمالِ راستین طبیعت خود نه از راه یک فرد اتمی، بلکه از راه پذیرش مسؤولیت‌های اخلاقی به عنوانِ عضوی از مجتمع می‌رسد. افزون بر این، دولت[۴] برای هگل برترین خیر[۵] نیست. دولت مربوط به ساحت «روح عینی»[۶] است؛ و برتر از این ساحت، ساحت «روح مطلق»[۷] می‌ایستد، که در آن روح انسان خود را در فعّالیّت‌هایی هنری، دینی و فلسفی ابراز می‌کند. گذشته از این، اشتباه خواهد بود، اگر بپنداریم که هگل

---

۱. بنابر همین مقدّمات بود که می‌گفت «حقیقت، ذهنی است»، یا «حقیقت، در ذهنیّت است».

2. "Leap to Faith".

3. F. Copleston, *Contemporary Philosophy*, 31-32, London, 1978.

ـ این کتاب را این ضعیف به فارسی برگردانده، که چاپ سوم آن‌را انتشارات زوّار چاپ می‌کند.

4. State. 5. Highest Good. 6. "Objective Spirit".

7. Absolute Spirit.

هیچ‌گونه ارزشی به آزادی قایل نشده است. او معتقد بود که در حالی‌که در روش‌های استبدادیِ مشرق‌زمین یک تن آزاد بود، یعنی فرد خودکامه، و در حالی‌که در یونان و روم تنها برخی از مردم آزاد بودند، آزادی همهٔ انسان‌ها با مسیحیّت در جهان وارد شد[۱] و آن عقیده‌یی نیست که بتوان آن‌را به عنوان امری غلط یا بی‌ارزش کنار گذاشت. در همان حال می‌توان ادّعا کرد که وی از آزادی انسان یک مفهوم عقلانی داشت و آن‌را بیانی از تابعیّت نسبت به قانونی می‌دانست که آن خود فی‌نفسه مظهر روح است تا مظهری از یک انتخاب صرفاً بُلهَوَسانه[۲] و دل بخواه.

اگرچه ممکن است بگوییم که کیرکگور انصاف را دربارهٔ هگل رعایت نکرده، ولی یقیناً با محتویّات نظام فلسفی این فیلسوف به نیکی آشنا گشته بود؛ و تصوّر وضع مجامع یا برنهاده[۳]یی که به موجب آن فردیّت و آزادی شخصی از لحاظ جدالی به مرحلهٔ والاتری ارتقاء بیابد، با فلسفهٔ او منافات دارد. فرد، خود[۴] را اظهار می‌کند یا باز می‌یابد، اما نه از راه ربوده شدن یا سوق یافتن خود به یک وضع مجامع برتر، بلکه از راه هر چه بیشتر فرد شدن. نظرگاه کیرکگور با نظرگاه هگل فرق می‌کند، و این فرق حتی زمانی که از پیش تفسیرهای نادرستی را هم که ممکن است در نظام هگلی راه یابد به دیدهٔ انتقاد و عبرت بنگریم و از نظر دور نداریم. به هر حال، این نکته که آیا کیرکگور [فلسفه] هگل را تفسیر ناروا یا روا کرده با نیّت کنونی ما مناسبت ندارد. برای اینکه هگلِ کیرکگور، صرفاً هگل تاریخی نیست؛ این **هگل** همچنین نمایندهٔ راستین همهٔ عقاید و تمایلاتی است که کیرکگور از آن‌ها اظهار نفرت کرده و یا به آن‌ها تاخته است. نکتهٔ مهم تفسیر وی از نظام هگلی نیست، بلکه بیشتر مذهب خود او دربارهٔ **فرد موجود**[۵] است.

مرحلهٔ شخصی کیرکگور از مشاهدهٔ سگ‌روشانه یا عیب‌جویانه از غیاب تعهّدِ خود، به‌وسیلهٔ همو به عنوان مرحلهٔ زیباشناسی[۶] کلیّت یافته است. ولی با این کلمه، کیرکگور صرفاً حیات یک هنرمند یا هنردوست را اراده نمی‌کند. او بیشتر حالت یا وضع کسانی را اراده می‌کند که در زندگانیِ آن‌ها دوام و ثبات[۷] نیست؛ دوامی که در نتیجهٔ آن اصول و موازینِ

۱. شما و من هر روز شاهد و ناظر «ورود آزادی از جهان مسیحیّت»، در «جهان» هستیم!

2. Capricious.
3. Synthesis.
4. Self.
5. Existent Individual.
6. "Aesthetic Stage".
7. "Continuity".

اخلاقی ثابت و معلوم می‌گردد. وی این مرحله را مرحلهٔ دون‌ژوان[۱] می‌نامید، ولی آن چیزی بیشتر از حیات صرفاً نفس‌پرستانه[۲] است. این مرحله وضع کسانی را که از خطوط ثابت و طرح‌های معیّن نفرت دارند دربرمی‌گیرد، کسانی که می‌خواهند همهٔ تجارب را «بچشند» و همهٔ شخصیّت‌ها را به خود بگیرند، کسانی که به دنبال یک «بی‌پایان غلط»[۳] می‌دوند. مرد جمال‌گرای یا زیبایی‌دوستْ از شناخت خود، گزینش خود، متعهّد ساختن خود سر باز می‌زند؛ هر چیز که او را وابسته سازد و به زندگانی او شکل و محدودیّت بدهد، مانند اخلاق و مذهب، ردّ می‌کند. ممکن است وی یک احساس‌گرای باشد، یا ممکن است یک ناظر استهزاءگر حیات باشد؛ ولی اگر از متعهد ساختنِ خود سر باز می‌زند، هنوز وابسته به **مرحلهٔ زیباشناسی** است.

بالاتر از مرحلهٔ زیباشناسانه، **مرحلهٔ اخلاقی یا کرداری**[۴] است. «فردگرایی» بی‌شکلِ مرحلهٔ اول در اینجا جای خود را به کلّی[۵]، یعنی قانونِ عمومی اخلاق با همهٔ الزاماتِ آن می‌دهد. در این مرحله، که سقراط نمونهٔ مجسّم آن است، ما در دورهٔ حکومت کلّی هستیم. ولی اگرچه در این دوران، قانون به طور مطلق تقویت می‌گردد، و اگرچه فرد به زندگانی خویش شکل و حدود می‌بخشد؛ با وجود این‌ها، برای فردی بیشتر بودن از یک مرد جمال‌گرای، اخلاق نیز فی‌نفسه به دنبال شادمانی، و امری گذرنده[۶] می‌رود، بدون اینکه ارتباط به موجود متعال را به نحوی مطلوب تأکید کند.

بعد از این، **مرحلهٔ مذهبی** می‌آید، که لنگرگاه ایمان باشد. خصوصیّت ویژهٔ این مرحله این است که فرد خود را به سادگی جایگزین یک قانون کلّی غیرشخصی نمی‌کند، بلکه در یک ارتباط بی‌واسطه، که از راه ایمان تقویت شده، با امری والا[۷]، که مطلق شخصی[۸]، یا خدا باشد، پیوند می‌یابد. او درمی‌یابد که **خود** او چیست، درمی‌یابد که یک فرد محدود است، یک آفریده است و این **خود** را در پیشگاه خدا تأکید می‌کند. بدین قرار می‌توان گفت که وی **خود** را

---

۱. دون ژوان Don juan عاشق خوشگذران و افسانه‌یی اسپانیایی، که در زبان‌های اروپایی مظهر عشق‌پیشگی شناخته می‌شود. این نام با رمان تیرسو دو مولینا Tirso de Molina به‌نام *El Burlador de Seville*» [=عاشق (پیشهٔ) سویل] (۱۶۳۰) مشهور شده است.

2. Mere Sensuality.
3. "False Infinity".
4. Moral, or Ethical Stage.
5. "Universal".
6. Temporal.
7. Supreme Subject.
8. Personal Absolute, God.

در عمیق‌ترین معنی برگزیده است. و کیرکگور چنان سخن می‌گوید که گویی انسان، از راه ارتباط با خدا، کلّی را تعالی می‌دهد. او دوست داشت برای توضیح این نکته مثال مذهبی کتاب مقدس را بکار برد که بنابرآن **ابراهیم** طالب قربان کردن پسرش **اسحق**[1] بود. کاری که ابراهیم می‌خواست انجام بدهد مخالف [قانون] **کلّی** بود، یعنی مخالف **قانون اخلاق** بود؛ ولی وی از طریق ایمان دریافته بود که ارتباط مطلق فرد با خدا، کلّی را تعالی می‌بخشد. از نظر ایمان، انسان تنها از راه تأکید ارتباط خویش با خدا به والاترین درجهٔ ممکن **فرد** می‌شود؛ برای اینکه تنها ارتباط شخصِ محدود به مطلقِ نامحدود و شخصی است که [قانون]کلّی را تعالي می‌بخشد و با علاقهٔ آتشین خود می‌تواند «روحانیّت ناب»[2] را به خود اختصاص دهد.

با فرضِ این مراحل، درواقع ما یک دیالکتیک[3] داریم. ولی این دیالکتیک، دیالکتیک اصالت موجودی است. بدین معنی که مراحل یاد شده پیوسته و متداوم[4] نیستند، یعنی چنان نیستند که ذهن به آرامی بتواند از طریق تفکّر ــ یا تفکّرکنان ــ از یکی به دیگری بگذرد. البته تفکّر در کار است؛ ولی این تفکّر، تفکّری است که در آن همهٔ انسان مشغول و درگیر است و عبور از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر از طریق انتخاب یا گزینش صورت می‌پذیرد. ازاین قرار، مراحل ناپیوسته و نامتداوم هستند. مقصود از این گفتار این نیست که هرگز میان آن‌ها پیوندی نیست. **در سطح جمال‌شناسی** یک انسان به هیچ روی به تمامیّت شخصیّت خود پی نمی‌برد؛ او به وجود خود شکل واحدی نمی‌بخشد، و بدین معنی او [هنوز] **خود** ندارد. این پراکندگی شخصیّتْ موجبِ مالیخولیا[5] می‌گردد، که صورتی از یأس[6] است؛ و راه بیرونِ آمدن از آن جستن به سطح اخلاقی است که در آن انسان به پراکندگی بیقوارهٔ شخصیّت، که نمایانگر سطح جمال‌پرستانه است، از طریق تابع کردن خودش به کلّی[7] غالب می‌آید. اما چنین انسان اخلاقی از گناه چیزی نمی‌داند و نمی‌شناسد. برای سقراط، شرّ اخلاقی نتیجهٔ نادانی بود؛ ولی

---

۱. این طبق روایت انجیل و مسیحیّت است که اسحق را «ذبیح» می‌دانند نه «اسمعیل» را، که در قرآن مجید آمده است. و گاه شاعران نیز آن دو را به جایِ یکدیگر بکار برده‌اند، چنانکه ابوالعلاءِ مَعَرّی در رَدِّ «تناسُخ» گفته است:

وَ لَوْ صَحَّ ٱلتناسُخُ کُنْتَ عیسیٰ   وَ کانَ اَبُوکَ اسحقَ ٱلذَّبیحا! =

اگر تناسخ صحیح باشد تو عیسیٰ بوده باشی و پدرت اسحٰق ذبیح بوده است.

2. Pure Inwardness.   3. Dialectic.   4. Continuous.

5. Melancholy (= در متون عربی جدید «مِلَنْخُولیا» می‌گویند).   6. "despair".

7. "Universal."

آن بیشتر یک نقص عقلانی[1] است تا گناه. و این پیدا شدنِ شعور به گناه، همراه با شکل «یأس»آمیز آن است که راه را برای انتقال به مرحلهٔ سوم آماده می‌کند، که لنگرگاه **ایمان** است. بنابراین، نمی‌شود گفت که مراحل مذکور هیچ‌گونه پیوندی با یکدیگر ندارند. در همین حال، هر کس برای عبور از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر باید خود را متعهد سازد، همه جرأت باشد؛ و هیچکس این کار را نمی‌تواند بکند، مگر اینکه **انتخاب** کند، که لاینقطع در کار است، و از راه یک جریان گذرای تفکّر بی روّیه صورت نمی‌گیرد، بلکه «در یک دم»[2] انجام می‌پذیرد و این چنین است که کیرکگور هر چیزی را که به نظر او عنصر خود ــ متعهدسازی و جرأت برای گذشتن از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر، و نیز هر کوششی را که می‌خواهد **دیالکتیک وجودی** را صرفاً به **دیالکتیک عقلانی** مبدل کند، مورد بی‌مهری قرار می‌دهد، و بدین ترتیب عدم ارتباط میان مراحل گوناگون را تأکید می‌کند. این نکته، به‌ویژه در زمان انتقال به مرحلهٔ سوم محسوس است. کیرکگور نه تنها چنان سخن می‌گوید که براهین وجود خدا را نمی‌توان دریافت، بلکه چنین برمی‌آید که به نظر او براهین مذکور همگی بی‌ربط هستند، و حتّی اگر هم بتوان دلایلی آنچنان یافت، در عمل ناخوش‌آیند[3] هستند. پس راهی نداریم جز جستن به ساحت ایمان، که توأم با داشتن یک «بی‌اعتمادیِ عینی»[4] شدید است. بنابراین حقیقتی که مطرح می‌شود حقیقتِ خود **من** است (و حقیقت «ذهنیْ» است)؛ یعنی حقیقتی که من برگزیده‌ام، و خودم را نسبت به آن متعهد ساخته‌ام، و همواره برای اکتساب آن جرأت به خرج می‌دهم و از طریق آن زندگی خودم را انتخاب می‌کنم؛ نه آن حقیقتِ ویژهٔ توده[5]، که از راه بحث منطقی نتیجه شده است.

کیرکگور اظهار می‌کند که ویژگی یا حتی موزونیّت انتخاب وجودی «ترس»[6] است، اگرچه گاهی واژهٔ «اضطراب»[7] به عنوان ترجمه‌یی راجح پیشنهاد شده است. به هر صورت، ما باید آن‌را از «وحشت»[8] متفاوت بدانیم، زیرا وحشت چیز محدود معیّنی است و با اقدام مقتضی می‌توان از آن رهایی جست. **ترس**، به عنوان «تنفر همدردانه و همدردی تنفرآمیز»[9] توصیف شده است. و ماهیّت آن‌را به صورت بسیار روشن در انسانی که مواجه با انتخاب به

---

1. Intellectual defect. 2. "In the Instant". 3. "Undesirable" (= نامطلوب).
4. "Objective Uncertainly". 5. "Public - property truth." (= حقیقت مشاع میان مردم).
6. "Dread".
۷. اضطراب را بنده در برابر «Anxiety» بکار می‌برم، برخی واژهٔ «ترس آگاهی» را بکار برده‌اند.
8. Fear. 9."Sympathetic antipathy and Antipathetic Sympathy."

سود یا زیان خداست می‌توان دید. خدا متعال است نامرئی است و اثبات ناکردنی. از این نکات برمی‌آید که خود را در پیشگاه خدا برگزیدن، خود را به ایمان الزام کردن، معادل است با از دست دادنِ خود، و افگندن او در هاویه؛ و انسان از افگندن خود در آن تن می‌زند. از سوی دیگر، اگر انسانی همه «ریسک» بکند و بجهد، او خود را می‌یابد؛ خودِ راستینِ خود را برمی‌گزیند که هم محدود و هم نامحدود است، محدود از این لحاظ که به نامحدود مرتبط است. آنکه هرگز خدایی ندارد او از خویشتن بیگانه است: او در «ناامیدی»[1] است. آنکه او به [مرحلهٔ] ایمان می‌جهد خود را «باز می‌یابد»، خود راستین خود را، به‌ویژه پس از پشتِ سر نهادنِ سطح زیباشناسانه. بنابراین، انسان مواجه با جهش، در یک آن هم کشیده می‌شود و هم رانده. او مانند شخصی است که بر لب پرتگاهی ایستاده باشد و در زیر پای او شکاف عظیمی دهان باز کرده گاه او را جذب و زمانی دفع نماید[2]! او یک «تنفر همدردانه و یک همدردی تنفّرآمیز» را تجربه می‌کند.

اکنون می‌توانیم دریابیم که مقصود کیرکگور از «وجود» چیست. مقصود او تنها بودن در فلان‌جا، یا تنها زندگی نیست. کیرکگور می‌خواهد [وضع] دهقانِ مستی را روشن کند که بر روی گاری خود خفته و اسب‌ها را یَله کرده تا راه مرسوم خود را بروند. از آنجا که او در آنجاست و لگام‌ها در دست اوست، او به یک معنی راننده است. ولی ما می‌توانیم به یک معنی بگوییم که او نمی‌راند. همچنین بسیارند کسانی که وجود دارند، ولی در همان حال «وجود ندارند».[3] بدین معنی که آن‌ها با مردم روان می‌شوند و از عادت و پیمان پیروی می‌کنند و در هیچ مورد حتی نمی‌کوشند که برای خود فردی باشند و جز از لحاظ هستی‌شناسی وجود ندارد. معنی «وجود داشتن» این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند؛ «وجود» چیزی است که باید آن‌را ربود یا بدست کرد. بنابراین، کیرکگور می‌تواند از آن به عنوان «جریان

1. "In despair".

۲. در کلیله و دمنه نصرالله منشی (چاپ مینوی، ۵۶ـ۵۷، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۳ هـ. شـ.) این مطلب ضمنِ تمثیل دلپذیری بیان شده است.

۳. خوانندگان گرامی توجه می‌یابند که معنی آنچه گفته بودیم که ترجمهٔ Existentialism اصالت وجود نمی‌تواند باشد چیست؟ درواقع، کم و بیش این نکته با عقیدهٔ اصالت وجودیان ما منطبق می‌شود، جز اینکه فیلسوفان ما با اینکه دریافته بودند تعریف وجود به «حدّ» و «رسم» ممکن نیست بلکه تنها «شرحِ اسم» است، با وجود این از آن وجود کلّی به چیزی نمی‌پرداختند ولی اگزیستانسیالیست‌ها به موجودات بویژه به موجود انسانی یا «شخص» توجه کرده‌اند.

صیرورت»[1] [یا فرآیندِ شدن] و «کوشیدن» سخن بگوید. و چون خود راستین انسان خودمحدودی است پیوسته به ذهنی نامحدود[2]، ازاین‌رو، «وجود» را نیز می‌توان به عنوان «کودکی که از نامحدود و محدود» زاده، «دائمی و موقّتی» توصیف کرد. درست است که این توصیفات به‌نظر چندان روشن نمی‌رسد؛ ولی کیرکگور تأکید می‌ورزد که وجود، مانند حرکت، به سختی قابل تعریف است. «اگر من دربارهٔ آن فکر کنم آن‌را نسخ می‌کنم، و پس از آن هم دربارهٔ آن فکر نمی‌کنم.» معنی وجود، به وسیلهٔ فرد مشغول یا گرفتار[3] یا خود ـ متعهد دریافته می‌شود. همهٔ آنچه فیلسوف می‌تواند بکند این است که به اشکالِ راستین آن [وجود] توجه بیابد و بنابراین فهم آن‌را آسان‌تر سازد.

این گفتار را می‌توان «مذهب اصالت موجود خداشناسانه» نامید. ولی این اشتباه بزرگی خواهد بود اگر بپنداریم که کیرکگور به سادگی با «خداشناسی»[4] سروکار داشته است. یکی از مسایل بزرگی که در خاطر او «خارخار» همی‌داشت این بود که: مسیحیّت راستین چیست و مسیحی بودن کدام است؟ در وهلهٔ اول، وی بر روی هم، فرآیند عقلانی کردن[5] را که در فلسفهٔ هگل یافته بود رد کرد، و ایمان را جانشین عقل یا تفکر کرد. به نظر هگل، در حقیقت مسیحیّت مذهب مطلق است و مذاهب مسیحی[6] همه استوار؛ ولی فلسفه است که ماهیّت عقلیِ حقایقی راکه کلام مسیحی از راه شعور مذهبی به روش تمثیلی عرضه می‌کند، یکجا و کاملاً درمی‌یابد. برای نمونه، اینکه مذهب مسیحی تجسّم[7]، به عنوان تجسّم وحدت تاریخی پسر خدا قلمداد شده، درست است؛ ولی ذهن فیلسوف این صورت‌های تمثیلی را، که به‌وسیلهٔ آن‌ها حقیقت به شعور مذهبی ارائه گشته، می‌شکافد و ماهیّت عقلانیِ آن‌ها را می‌بیند، یعنی این واقعیت راکه روح انسانی، از نظر ماهیّت، ربّانی[8] است، یا لحظه‌یی و دَمی است در حیات عقل یا ذهن کیهانی.[9] و برخی متفکّران مسیحی گمان بردند که در فلسفهٔ هگل نکاتی یافته‌اند که بتواند مسیحیّت را، به‌ویژه برای انسان‌مداران شکاک، که نمی‌توانستند مذاهب مسیحی را به‌ویژه به صورت سنّتی که عرضه شده به عنوان حقیقت غایی بپذیرند، پذیرفتنی سازد. با وجود این، این اقدام به نظر کیرکگور، نوعی تسلیم کردن نادرست

---

1. "Process of Becoming". 2. The infinite Subject. 3. "Engaged Individual."
4. "Theism". 5. Process of Rationalization.
6. Chiristian Theology. 7. Incarnation. 8. Divine.
9. The Cosmic Reason or Mind.

مسیحیّت بود. دیالکتیک هگل دشمنی است در اندرون دروازه‌ها؛ و کار نویسنده یا واعظ مسیحی این نیست که مسیحیّت را به اندازه‌یی رقیق سازد که با [احوال] عمومیِ مردم تربیت شده متناسب شود. مذهب تجسم یا تناسخ برای یهودیان نوعی سنگ لغزش[1] بوده و برای یونانیان دیوانگی، و همیشه بر همین منوال خواهد ماند. چون مذهب، **نه تنها عقل را تعالی می‌دهد بلکه مخالف عقل نیز هست؛** این بیان، گفتار **مُهمَل**نمای برجسته[2]یی است، و آن تنها از راه ایمان، با علاقه و شور باطنی، تأکید کردنی است. جایگزین کردن عقل به‌جای ایمان به منزلهٔ مرگ مسیحیّت است.مشابه همین، جایگزین کردن مسیحیّت به‌جای یک انسان‌مداریِ اخلاقی و مقرون به ادب[3]، با چاشنیِ خداشناسی است،که به عقیدهٔ کیرکگور به وسیلهٔ **کلیسای ایالتی دانمارک**[4] انجام گرفته، و تنها می‌تواند یک **صورتک**[5] از مسیحیّت راستین باشد. او احساس می‌کرد که وظیفه دارد شاهدی برای ماهیت راستین مسیحیّت باشد و اکثریّت «مسیحیان» را از این اشتباه که آن‌ها به راستی مسیحی بوده‌اند، درآورد. از این پس، مجادلات او برضدّ **کلیسای ایالتی لوتری**[6] و یکی از رهبران بزرگ آن، در مدت زندگانی کوتاه او، به اوج خود رسید.

تأثیر کیرکگور بسیار گسترده و عمیق بوده است. ولی وی مردمان گوناگونی را از راه‌های گوناگونی متأثّر ساخت، اگرچه سبک نگارش او دیریاب و افکار او مبهم بود. در سطح مذهبی، دعوت او برای «نجابت عمومی»[7] برخی را که خود را جزو مسیحیان قلمداد کرده بودند بدین اندیشه رهبری کرد که دریابند «آن‌ها نه مسیحی بوده‌اند و نه می‌خواسته‌اند مسیحی باشند.»

گروهی باز به مذهب کاتولیک روی آوردند، چون هر اندازه هم که اعمال ناشایست از کاتولیک‌ها، حتّی روحانیان و مقامات والا، سرمی‌زند، کلیسا هرگز تسلیم مذهب عقلی[8] نشده بود و همواره آرمان‌های مسیحی از قبیل تقدّس[9] و افکار نفس[10] را تقویت می‌کرد. دیگران به این نتیجه رسیده بودند که آنچه مورد نیاز است نوعی تجدید مذهب پروتستان

---

1. Stumbling - block (= موجب گمراهی).
2. The "paradox par excellence".
3. "A Polite and Moralistic Humanism."
4. Danish State Church.
5. Caricature.
6. Lutheran State Church.
7. "Common Honesty."
8. Rationalism.
9. Sanctity.
10. Renunciation.

است، که مایهٔ تسخیر ارواح اصلاحگران[1] خواهد شد. پس از همهٔ این‌ها، آیا خود کیرکگور یک لوتری نبود، و تعلیمات او، از بسیاری لحاظ، بازتابی از آموزش‌های لوتر نبود؟ در این باره، باید به اندازهٔ کافی از تصدیق ایمان به وسیلهٔ لوتر و اظهار نفرت او نسبت به فلسفه بیندیشیم. و این نکته را در ذهن داشته باشیم که درواقع نوشته‌های کیرکگور عامل مهمّی در تشکّل خداشناسی یا کلام نو-پروتستان **کارل بارت**[2] و دیگران گشت.

اگر به سطح صرفاً فلسفی کیرکگور برگردیم، و میان فلسفه و تأکید ویژهٔ وی از مسیحیت فرقی بگذاریم، درمی‌یابیم که گسترش دو خط اصلی در آن امکان دارد، یکی می‌تواند مفهوم **متعال** را به عنوان عنصر اصلی در فلسفهٔ «وجود» نگاه دارد، در حالی‌که تأیید مسیحیّت را به عنوان حقیقت کنار بگذارد، که پس از آن نظامی خواهیم داشت مانند نظام یاسپرس. یا دیگری می‌تواند مذهب کیرکگور را در باب حقیقت به عنوان «ذهنیّت» تفسیر کند، و تأییدی بر یک «بی‌اعتمادی عینی»؛ بدین معنی که خداشناسی او نوعی طرز اندیشهٔ ویژهٔ شخصی[3] بوده که ضرورةً چندان ارتباط با مذهب اصالت موجود نداشت.

□ □ □

انگلس[4] (۱۸۹۵-۱۸۲۰مـ.) [بارمن[5]، منچستر، پاریس]. «سوسیالیست» کوشای آلمانی فردریک انگلس در نوشته بیانیهٔ کمونیست[6] (۱۸۴۸) با کارل مارکس همکاری کرد، و در پاریس با او طرح یک روزنامه را ریختند. این‌دو، با هم کار می‌کردند و می‌کوشیدند تا یک نهضت سوسیالیستی جهانی تشکیل دهند. انگلس در انقلاب ۱۹۴۸ آلمان نیز شرکت جست؛ ولی باقی عمر را در انگلستان گذرانید، و در آنجا بود که شرایط طبقهٔ کارگر در انگلستان[7] (۱۸۴۵)، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت[8] را نوشت.

انگلس برضد فیلسوفان معاصر خود مناقشاتی داشت[9]، و مفهوم ماده‌انگاری جدالی[10] و نظریهٔ تاریخی[11] مارکس را توسعه بخشید. انگلس دولت را به منزلهٔ کمیتهٔ اجرایی[12] طبقهٔ

---

1. "Reformers".
2. Neo - protestant theology of Karl Barth.
3. Personal Idiosyncrasy.
4. Friedrich Engels.
5. Barmen.
6. *Communist Manifesto*.
7. *The Condition of the Working Class in England.*
8. *The Origin of the Family, Private property and the State.*
۹. مانند انتقادات شدیدی که از دوهرینگ Dühring، در کتاب *Anti Dühring* کرده است.
10. Dialectical Materialism.
11. Marxist Theory of History.
12. Executive Committee.

حاکم می‌شمارد.

ماکس استیرنر[1] (۱۸۵۶ـ ۱۸۰۹مـ.) [بایروت، برلین]. استیرنر (با نام مستعارِ کاسپار اشمیت) برای مدتی در برلین تعلیم می‌کرد، و با کتاب نفس و خود او[2] (۱۸۴۵) نام و نشانی یافت. وی بر این عقیده بود که آزادی‌خواهان گذشته به اندازهٔ کافی افراطی[3] و جدی نبوده‌اند. استیرنر نوشت که فرد واقعیت راستین است. انسانیت و خدا مطلقاً خودپرست[4] هستند؛ زیرا هر یک از آن دو تنها خود را غایت قرار می‌دهند. هر یک از افراد نیز باید چنین کنند. استیرنر بر این عقیده بود که: خدا، پاپ، و زادگاه شخص همه تخیلاتی است که باید نابود شوند. او متقاعد شده بود که همهٔ حقیقت‌ها برای خشنودی خود فرد کشف و یا آفریده شده است؛ و همهٔ کوشش‌ها برای خشنود گشتن خود انسان انجام می‌گیرد. این کوشش، از برای **خود مطلق**[5] نیست ــ که فیخته گفته است ــ بلکه برای **خود محدود**[6] است. نظریهٔ استیرنر اوج **فردانگاری**[7] و **ذهن‌انگاری**[8] است.

ویشر[9] (۱۸۸۷ـ ۱۸۰۷مـ.) [لودویگزبرگ[10]، هورهایم[11]، توبینگن، اشتوتگارت]. پس از تکمیل تحصیلات خود، ویسچر در کلیسای هورهایم معاون یک کشیش شد. سپس دو سال به مطالعات زیبایی‌شناسی[12] در مراکز هنری آلمان و اتریش گذرانید. آنگاه به دانشکدهٔ توبینگن پیوست و سرانجام استاد زیباشناسی همان دانشکده شد، اندیشهٔ آزاد او باعث شد که دو سال او را از کار تدریس دانشکده برکنار کنند. ویسچر در فرانکفورت به عنوان یک آزادیخواه وارد سیاست شد. او را به مؤسسهٔ پلی‌تکنیک زوریخ، و سپس به مؤسسهٔ اشتوتگارت دعوت کردند. ویسچر به عنوان یک منتقد برجستهٔ ادبی و طالب فن زیباشناسی هگلی مقالات ممتع و کتاب‌های سودمند بسیار نوشت. یکی از مهم‌ترین آن‌ها زیباشناسی یا شناخت زیبا[13] (۱۸۴۷مـ.) نام دارد.

---

1. Max Stirner.
2. The Ego and His Own.
3. Radical.
4. Egoistic.
5. Absolute Self.
6. Finite Self.
7. Individualism.
8. Subjectivism.
9. Friedrich T. Vischer.
10. Ludwigsburg.
11. Horrheim.
12. Aesthetics.
13. Aesthetics, or the Science of Beautiful.

دمرگان[1] (۱۸۷۱ـ ۱۸۰۶م.) [مدورا[2]، کمبریج، لندن]. دمرگان ریاضی‌دان و منطقی برجسته‌یی بود، و شهرت او بیشتر مرهون کمک‌هایی است که به گسترش منطق رمزی (منطق صوری[3]، ۱۹۴۸) و فلسفهٔ ریاضی داده است. قوانین او دربارهٔ «نگاتیوهای» اصطلاحات مرکب[4]، و بحث او دربارهٔ **نسبت‌ها**، و پژوهش او در باب **احتمال**[5] از نتیجه‌های اندیشهٔ ژرف او بشمار می‌رود.

---

1. Augustus De Morgan. 2. Madura. 3. *Formal Logic*.
4. Negatives of Complex terms. 5. Probability.

سدهٔ نوزدهم: نیمهٔ دوم

نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم با گسترش عمیق سنت معنی‌انگاری مشخص شده است؛ فیلسوفان از لُتسه تا کریگتون نمونهٔ آشکار پختگی و نضج این سنت بودند چنانکه دیگران در فرانسه، آلمان، انگلستان، و ایالات متحده چنین بودند. ریاضی کردن فرمول‌های منطق، و پژوهش فلسفی دربارهٔ اصول ریاضی در انگلستان و آلمان و ایتالیا دقیقاً مورد بحث قرار گرفت. پیشرفت‌های سریع علوم طبیعی تأثیر نیرومندی در فلسفه داشت: نظریهٔ تحول[1] به وسیلهٔ داروین بنیاد گشت و اسپنسر و هَکِل آن‌را بیش از پیش پژوهش کرده گسترش بخشیدند؛ جست‌وجوی روش علمی، با تمایلات حصولی به‌وسیلهٔ آردیگو و آوناریوس تفسیر شد؛ و رشد روش تجربی در روانشناسی با مساعدت‌های فخنر، وونت، ولیپس بمیان آمد. توجهات بیشتری به نظریات تاریخی و اجتماعی به وسیلهٔ عقاید گوبینو، لاسال، مارکس، سیمل، دورکیم و پلخانف معطوف شد. تحلیل تجربه رونوویه، تیخمولر، و دوستوا را به شخص‌گرایی رهبری کرد. بررسی مسألهٔ معنی و حقیقت پیرس، جیمز، و عدهٔ زیادی از فیلسوفان را به سوی کردارگرایی کشانید. لاشلیه و هرمان کوهن، مذهب نوکانتی را بنیاد نهادند، و از طریق آن، معنی‌انگاری انتقادی[2] را دوباره تفسیر کردند. تأکیدهای جدید در پژوهش فلسفهٔ مذهب به‌وسیلهٔ ریختال و طرفداران نومدرسی به ظهور رسید. در حقیقت، کوشش‌های علمی و معرفتی این زمان چندان فراوان است که تنها نمونه‌هایی از آن‌را می‌توان بیان کرد.

---

1. Theory of Evolution. 2. Critical Idealism.

مالشکوت[1] (۱۸۹۳ـ ۱۸۲۲مـ.) [اترخت، هایدلبرگ، زوریخ، رم]. پس از تحصیل در هایدلبرگ، برای دو سال در اترخت به کار پزشکی مشغول شد. برای هفت سال دیگر، در هایدلبرگ دربارهٔ روانشناسی تدریس می‌کرد، ولی مجبور شد از این کار کناره گیری کند برای اینکه مقامات مسؤول آگاه شده بودند که در آموزش‌های او تمایلات مادی وجود دارد. اندیشهٔ بنیادی مالشکوت این بود که: شرایط طبیعی در زندگانی انسان عوامل عمده هستند. ماده سبب حیات می‌گردد، حیات سبب تفکر می‌شود، و تفکر مایهٔ پیدا شدن اراده جهت پیشرفت و بهبود می‌گردد. وی به زوریخ رفت، و پس از آن به عنوان استاد روانشناسی رهسپار رم گشت. تعالیم او بسیار توده‌پسند و مفهوم همه بود، و پژوهش‌های او به‌ویژه دربارهٔ پرهیز[2] یا روش تغذیه اهمیت بسزایی داشت. مالشکوت می‌گفت: «بدون فسفر تفکر وجود ندارد».[3] کتاب او به‌نام دورهٔ حیات[4] (۱۸۵۲) چندین چاپ متوالی یافت.

آرتور دوگوبینو[5] (۱۸۸۲ـ ۱۸۱۶مـ.) [بردو، پاریس]. وی سیاستمدار و خاورشناس بود و نظریهٔ تاریخی خود را بر مفهوم نژاد[6] نهاده بود. به نظر او پیشرفت‌ها و عقب‌ماندگی مجتمعات بر اثر آمیختگی نژادهاست، که معمولاً به فساد می‌انجامد؛ در این راه، نژاد نیرومندتر وضع غلبه و تفوق به خود می‌گیرد. در گفتار در نابرابری نژادهای انسان[7] (۱۸۵۵ـ ۱۸۵۳مـ.)، گوبینو «برتری مردم اسکاندیناوی» و بریتانیا را ادعا می‌کند: اساساً، نژاد سفید در هوشیاری، قدرت و زیبایی امتیاز داشت، ولی این نژاد، این امتیازها را به سبب اختلاط با نژادهای دیگر از دست داد.

جرج بول[8] (۱۸۶۴ـ ۱۸۱۵مـ.) [لینکلن، دنکاستر، کرک[9]]. جرج بول منطق رمزی یا نموداری را تکمیل و پایهٔ گسترش‌های بعدی آن‌را فراهم ساخت. وی نمودارهای معادله[10] را از اصطلاحاتی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و آن‌ها را همچون مولد معادله مورد بحث قرار می‌دهد، از هم جدا کرد.

---

1. Jacob Moleschott.
2. Diet.
3. "No thought Without Phosphorus."
4. *The Circuit of Life* (Kreishauf des Lebens).
5. Joseph Arthur de Gobineau.
6. Race.
7. *The Inequality of the Human Races*.
8. George Boole.
9. Cork.
10. Symbols of Operation.

بول منطق را به وسیلهٔ دو کمیت به نوعی از ریاضیات تبدیل کرد که عبارت بود از یک و صفر.

یک، نمایشگر جهان اعیان قابل اندیشه است. قضایا مبدل به معادلات می‌شوند، و قیاسات دقیق بر طبق قانون ساخته می‌شوند، در نظامی شبیه جبر. وی دربارهٔ قضایایی که اصطلاحات متعددی دارند بحث کرد، و امکان کاربرد نظریهٔ احتمالات را گسترش بخشید. نوشتهٔ مهم بول پژوهشی در قوانین فکر[۱] (۱۸۵۴) نام دارد.

دیوید تورو[۲] (۱۸۶۲-۱۸۱۷م.) [کونکورد]. تورو یکی از تعالی‌انگاران[۳] انگلیس جدید[۴] (نام شش ایالت در شمال شرقی اتازونی) بود. وی عاشق طبیعت بود، و مجموعه‌یی از گیاهان برای آقاسی[۵] ساخت. ولی طبیعت او برای یک زندگانی جدی علمی مناسب نبود. وی اتاق کوچکی در وادن پوند با دست خویش ساخت، و در آنجا دو سال به خلوت گذرانید، و وقت خود را بیشتر وقف نوشتن کرد. در سال ۱۸۵۸ تورو وادن، یا زندگانی در جنگل[۶] را انتشار داد و در آن کتاب فردگرایی و تنهایی خود را ستود؛ از صفات تورو بی‌علاقگی به پول و شهرت بود.[۷]

شارل رونوویه[۸] (۱۹۰۳-۱۸۱۵م.) [مون پلیه]. شارل مذهب پدیداری کانت را پذیرفت، ولی مفهوم شیء فی نفسه را رد کرد. همچنین مفهوم جوهر مانند: عقل، مطلق، روح نامتناهی —و، نیز مفهوم ماده و انرژی طبیعی (کارمایهٔ فیزیکی[۹]) را کنار گذاشت.

به‌نظر رونوویه، تنها نمایش‌ها[۱۰] وجود دارد، ولی آن‌ها نیز نه همه عینی است و نه مربوط

---

1. *An Investigation of the Laws of Thought.*

2. Henry David Thoreau.

3. Transcendentalists.

4. New England.

۵. Agassiz ــ ژان لوئی رادلف آقاسی (۱۸۷۳-۱۸۰۷م.) طبیعت‌شناس، مؤلف و متخصص تعلیم و تربیت آمریکایی، سویسی‌الاصل.

6. *Walden, Or Life in the Woods.*

۷. از سخنان مشهور تورو در سیاست این است که گوید «آن حکومتی بهترین حکومت است که هرگز حکومت نکند».

8. Charles Bernard Renouvier.

9. Physical Energy.

10. Presentations.

به حواس. تجربهٔ شخصی حقیقت غایی است. آزادی، منش بنیادی انسان است. رونوویه به خدای محدود[1] معتقد بود و بقاء روح را انکار می‌کرد. برجسته‌ترین نوشتهٔ او مقالاتی در نقادی عمومی[2] (۱۸۶۴ـ ۱۸۵۴مـ.) نام دارد.

کونوفیشر[3] (۱۹۰۷ـ۱۸۲۴مـ.) [سودوالد[4]، هایدلبرگ، ینا]. عقاید کانت و هگل در اندیشه‌های او به شدت اثر گذاشت. شهرت او بیشتر بر پایهٔ تاریخ فلسفهٔ جدید[5] (۱۸۷۷ـ ۱۸۵۴مـ.) اوست. منطق و مابعدالطبیعه پیش فیشر یکی است، و روش دیالکتیک هگل را هم به معنی تحول می‌دانست. نوشته‌های فیشر به داشتن سبکِ دلپذیر ادبی ممتاز است.

بوخنر[6] (۱۸۹۹ـ ۱۸۲۴مـ.) [دارمشتات، توبینگن]. وی ضمن اینکه پزشک عمومی بود، در توبینگن به عنوان معلم طب برگزیده شد، و در همانجا بود که کتاب نیرو و ماده[7] خود را نوشت و آن کتاب به سال ۱۸۵۵ انتشار یافت. در این کتاب، بوخنر بی‌پرده و ساده عقاید تند ماده‌انگارانهٔ خود را بیان کرده بود، و به محض انتشار موجب اعتراض شدید اولیای دانشگاه شد، و در نتیجه بوخنر مجبور شد که کرسی خود را از دست بدهد و تنها به کار طبابت بپردازد. برخلاف این اعتراض‌ها، کتاب او بسیار مورد توجه مردم شد و تنها در آلمان نوزده بار زیر چاپ رفت.[8] وی فناناپذیری[9] ماده و نیرو را می‌پذیرفت؛ و غائیت[10] نیروی طبیعی را تأیید می‌کرد، و ذهن را با مخ (مغز)[11] یکی می‌دانست. به نظر بوخنر با عظمت ساحت طبیعت، نیازی به الوهیت و یا پرستش غیب نیست.

وی همچنین برای شرح جنبه‌های گوناگون عقاید خود کتاب‌های دیگری نوشت.

---

1. Finite God.
2. *Essais de Critique Generale* (Essays in General Criticism).
3. Kuno Fischer.
4. Soudewalde.
5. History of Modern Philosophy.
6. Ludwig Büchner.
7. *Force and Matter* (G. Kraft und Stoff).

۸. وی به طنز دربارهٔ فیلسوفان می‌گفت «فلاسفه، مردمان عجیبی هستند. از هر چیزی هر چه کمتر می‌فهمند دربارهٔ آن بیشتر حرف می‌زنند» (نیرو و ماده، ۲۵۷، ترجمهٔ انگلیسی. ← دائرةالمعارف فلسفه، ۴۱۱/۱، به کوشش پاؤل ادواردز).

9. Indestructibility.
10. Finality.
11. Brain.

الکساندر بین[1] (۱۹۰۳-۱۸۱۸م.) [ابردین، گلاسکو، لندن]. یکی از دوستان ویژه و یکی از همکاران نزدیک جان استوارت میل، الکساندر بین بود، که برای بیست سال، استاد منطق در ابردین بود و پس از آن رییس دانشگاه شد. او با تعالیم مؤثر خود از تجربه‌انگاری[2] حمایت می‌کرد؛ و این مکتب را مانند رقیبی در برابر مکتب حس مشترک[3] و معنی‌انگاری قرار داد. وی اگرچه در روانشناسی، اخلاق، منطق و جهات دیگر آموزش و پرورش نویسندهٔ پرکاری بود، ولی بیشتر معروفیت او در زمینهٔ روانشناسی است. حواس و عقل[4] (۱۸۵۵) و هیجان‌ها و اراده[5] (۱۸۵۹) از نامدارترین کتاب‌های اوست. بین از مذهب تداعی معانی یا همخوانی اندیشه‌های جیمز میل متأثر بود و بحث‌های مابعدالطبیعی صِرْف را دربارهٔ روح رد می‌کرد، و به جای آن در مباحث مذکور از معلومات زیست‌شناسی و اندام‌شناسی موجود زمان استفادهٔ شایان می‌کرد.

با وجود این وی ماده‌انگاری را هم انکار می‌کرد، زیرا از استنباط نتایج مابعدالطبیعی، که از راه اتکاء سخت به روش علمی بدست آید، دلخوش نبود. بین از مکانیسم انفعالی[6] که از مذهب تداعی‌معانی پیش می‌آید برید، و در ارائهٔ روش خود، صرافت و بی‌اختیاری هیجان‌ها و اراده را به استادی مورد بحث قرار داد. وی روح را چون مجموعه‌یی از عناصر ذرّه‌وار نمی‌پنداشت، بلکه تداوُم سیّال[7] آن می‌دانست. وی همچنین بررسی‌ها و روش شناخت ژن را بیشتر از انگلیسیان پیشین خود بکار برد. بین، تأکید هیوم را بر روی ایمان زنده کرد، و احساس مخالفت با ارادهٔ دیگران را دلیل پذیرش وجود جهان خارج تفسیر کرد. وی یکی از پایه گذاران مجلهٔ ذهن[8] بود.

لتسه[9] (۱۸۸۱-۱۸۱۷م.) [باتزن[10]، لایپزیک، گوتینگن، برلین]. وی مردی بسیار دانشمند بود، و فلسفهٔ او یکسره برگرفته از تفسیر مکانیستی طبیعت و نیز معنی‌انگاری است. او معتقد بود که معانی (ذهنی)[11] برآمده از ابزارهای مکانیستی هستند، ولی جوهر واقعیت، روحانی است. معنی مکانیسم نیز تأثیر متقابل اجزاء است. همچنین لتسه بر این عقیده بود که مفهوم

---

1. Alexander Bain.
2. Empiricism.
3. Common Sense.
4. *The Senses and the Intellect*.
5. *The Emotions and the Will*.
6. Passive Mechanism.
7. Fluid Continuum.
8. *Mind*.
9. Rudolf H. Lotze.
10. Bautzen.
11. Ideals.

خیر یا نیکی پایان همهٔ کوشش حیاتی است. آنچه باید بشود تبیین آنچه را که می‌شود بدست می‌دهد. نوشته‌های او شامل کتاب‌هایی در پزشکی، روانشناسی و مباحث فلسفی است.

کیهان کوچک یا عالم صغیر [1] (۱۸۵۶-۱۸۶۴) لتسه یکی از شناخته‌ترین و بهترین کتاب‌های اوست.

آلبرت ریختال [2] (۱۸۲۲-۱۸۸۹م.) [برلین، بن، گوتینگن]. وی از هگل، کانت و لتسه متأثر گشت، و استعمال بیش از اندازهٔ مذهب و منطق ارسطویی را به شدت انتقاد کرد، چه به نظر ریختال این منطق از شناخت فرق میان طبیعت و روح [3] طفره می‌رود. وی مقولات هگل را محدود یافت، و گفت دست‌کم باید احساس مذهبی شدید را بر آن افزود. ایمان، مغز معرفت مذهبی است.

سفر پیدایش کلیسای کاتولیک قدیم [4] (۱۸۵۷) ریختال از کارهای برجستهٔ او بشمار می‌رود.

تامِس بوکل [5] (۱۸۲۱-۱۸۶۲م.) [لی واقع در کنت [6]، دمشق]. بوکل پیش از آنکه بیست ساله شود به سبب مهارت خود در شطرنج زبانزد بود، و یکی از بهترین بازیکنان در جهان بشمار می‌رفت. وی در قارهٔ اروپا به مسافرت پرداخت؛ سپس نوشتن یک کتاب تاریخی را برعهده گرفت که تاریخ تمدن در انگلیس [7] نام دارد. در سال ۱۸۵۷، جلد اول کتاب او منتشر گشت، و بی‌درنگ مایهٔ شهرت و محبوبیت او شد، جلد دوم در سال ۱۸۶۱ به بازار آمد. اهمیت بوکل بیشتر از آن جهت است که کوشیده است روش‌هایِ علمی را در مسایل تاریخی به‌کار برد. این کتاب کوششی است ناتمام برای نشان دادن قوانینی که پیشرفت بشر را اداره می‌کند. وی از حصول‌انگاریِ اگوست کنت و جان استوارت میل متأثر بود و معتقد گشته بود که حیات روحی و پیشرفت فرهنگی بر پایهٔ شرایط طبیعی محیط مانند آب و هوا، خاک، و ذخیرهٔ غذایی است. بنابراین، تاریخ، موضوع قوانین طبیعی است. بوکل اصرار می‌ورزید که ضرورتی متوالی در جریان اشیاء یا سلسله مراتب چیزها هست. آمار در تحلیل شرایط امری

---

1. *Microcomos*.
2. Albert Ritschl.
3. Nature and Spirit.
4. *The Genesis of the Old Catholic Church*.
5. Henry Thomas Buckle.
6. Lee in Kent.
7. *History of Civilization in England*.

اساسی است. وی همچنین حکومت استبدادی، و مذهب را از عوامل بازدارنده و مانع تعالی می‌دانست؛ پیشرفت باید بر پایهٔ رشد علمی و معرفت فلسفی باشد. از این راه، روح می‌تواند طبیعت را تسخیر کند. بوکل در دمشق درگذشت، پس از آنکه در مصر و ارض مقدس[1] سفر کرده بود.

هانری منسل[2] (۱۸۷۱ـ ۱۸۲۰مـ.) [کاسگرو[3]، اکسفورد، لندن]. وی در اکسفورد به رتبهٔ استادی وین فلت[4] نایل گشت، سپس رییس کلیسای سنت‌پل در لندن شد. منسل آثار سر ویلیام هامیلتن را چاپ کرد، و در اندیشه و تفکر نیز راه او را دنبال کرد، و بعدها به سبب تأثیرهایی که در عقاید اسپنسر نهاده بود اعتبار بسزا یافت. منسل با هگل‌گرایی که در اکسفورد تعمیم می‌یافت به شدت مخالفت کرد و نیز با اصلاحات دانشگاهی به مبارزه برخاست. در کتاب حدود تفکرِ دینی[5] (۱۸۵۸)، بیان می‌کند که مقولاتی چون جوهر و علت نمی‌توانند به تصوری از مطلق راهبر شوند. به‌نظر وی دانش محدود به حدودی است و همیشه مشروط است؛ وی همچنین بر اهمیت جنبهٔ روانی جریانات منطقی تأکید فراوان داشت. او معتقد بود که به سبب همین محدودیت‌ها، همهٔ ردهای نظری بر اعتقادات مذهبی نامعتبر است. عقل و استدلال نمی‌تواند در ساحت اشیاء مقدس مداخله کند؛ زیرا این امور به وحی و الهام[6] پشت‌گرم هستند! منسل ادعا می‌کرد که کار عقل تنها این است که تصمیم بگیرد که آیا برهان ریشهٔ الهی مذهب را تأیید می‌کند یا نه. اشاره‌ها و دلالت‌های مفید از موازین اخلاقی ما سرچشمه می‌گیرند.

چارلز داروین[7] (۱۸۸۲ـ ۱۸۰۹مـ.) [شروزبری[8]، ادینبورگ، کیمبریج]. داروین پزشکی و خداشناسی خواند، ولی بیش از همه دلبستهٔ پژوهش در طبیعت بود. داروین به عنوان طبیعت‌شناس برای مسافرت در روی زمین به کشتی نشست، این کار نزدیک به پنج سال طول کشید، و آمریکای جنوبی و جزایر اقیانوس اطلس و اقیانوس آرام و نقاط دوردست استرالیا را سیاحت کرد.

---

1. Holy Land.
2. Henry Longueville Mansel.
3. Cosgrove.
4. Waynflete.
5. *Limits of Religious Thought*.
6. Revelation.
7. Charles Darwin.
8. Shrewsbury.

بر پایهٔ مشاهدات و نمونه‌ها و بررسی‌ها دربارهٔ پرورش جانوران و گیاهان، وی نظریهٔ تحول یا تکامل خود را بنیاد نهاد و آن‌را در کتاب منشأ انواع، از راه گزینش طبیعی[1] (۱۸۵۹) انتشار داد. او عقیده داشت که تحول در طبیعت از راه پیکار برای رقابت در بقا اتفاق می‌افتد. دگرگونی‌ها یا نوسانات جزئی تصادف یا اتفاق، ثابت شده است که در تنازع سودمند افتاده، و اندک‌اندک از راه توارث به نسل‌های بعدی منتقل می‌گردد. وی این نظریه را در تحول انسان نیز به کار برد و کتابی انتشار داد به‌نام تبار انسان[2]، و در آن انتخاب جنسی[3] را عامل مهمی یافت. داروین همچنین مطالعات سودمندی مانند ظهور هیجانات در انسان و جانوران[4]، جزایر آتش‌فشانی (تشکل‌های زمینی[5]، و تشکیل قالب گیاهان از طریق عمل کرم‌های خاکی) انجام داد.[6]

داروین اصرار می‌کرد که عاطفهٔ اخلاقی بر پایهٔ دلسپردگی و همکاری دوجانبه است. این دو عواملی هستند که برای بقاء انسب درخور است، و میزانی برای داوری اعمال پیشنهاد می‌کند و، با زبان به صورت تحسین و ملامت درمی‌آید.

داروین در مدت عمر، بسیاری از اوقات، داوری دربارهٔ مسایل خداشناسی را تعلیق می‌کرد.

گوستاو فخنر[7] (۱۸۸۶ـ ۱۸۰۱مـ.) [گروزارخن[8]، لایپزیک]. وی حس واقعیت و روش تجربی را با انگیزهٔ والای تفکر محض درهم آمیخت و روش روحی ـ جسمی[9] را دانشی معتبر ساخت.

این کوشش، منتج به قانونی شد که از نظر ریاضی درجات تحریک و پاسخ[10] را به هم ارتباط می‌دهد (یک افزایش هندسی از تحریک برای افزایش حسابی در شدت پاسخ ضرورت دارد).

به نظر او اتم‌ها مراکز نیرو[11] هستند. واقعیت، روحانی است، ولی دو مظهر[12] دارد ــ نفسانی و مادی. روابط میان این دو مظهر روحی و مادی یک رابطهٔ علی نیست، بلکه نوعی از

---

1. *Origin of Species by Mean of Natural Selection*.
2. *The Descent of Man*.
3. Sexual Selection.
4. The Expression of the Emotions in Man and Animals.
5. Volcanic Islands (Geological formation).
6. Formation of Vegetable Mould Through the Action of Earth worms.
7. Gustav Theodor Fechner.
8. Grossärchen.
9. Psycho- Phsysics.
10. Intensities of Stimulation and response.
11. Centers of force.
12. Manifestation.

همکاری و مطابقه است. فخنر معتقد بود که در جهان مراتبی از آگاهی وجود دارد که والاترین مرتبه شامل پایین‌ترین مرتبه نیز می‌باشد؛ یک آگاهی سیار یا گردان میان پایین‌ترین افراد و والاترین آن‌ها، خدا، وجود دارد. هم روح حیوانی و هم روح نباتی وجود دارد. روح انسان فناناپذیر است اما نه از لحاظ جوهر و ماهیتش، بلکه از نظر کار و فعال بودنش. خدا همه‌دان است، روح جهان است و جهان، خود جسم اوست.

اخلاق فخنر بر پایهٔ جستجوی لذت شخصی[1] استوار است. گذشته از این‌ها، وی آزمایش‌های تجربی را در زیباشناسی گسترش داد. عناصر روحی ـ جسمی[2] (۱۸۶۰) نوشته‌یی است که اساسِ مذهب فخنر را بیان می‌کند.

هربرت اسپنسر[3] (۱۹۰۳ـ ۱۸۲۰مـ.) [دربی، لندن، برایتون[4]]. وی یک فیلسوف انگلیسی بود که به عقاید کنت و جان استوارت میل دل سپرده بود. اسپنسر برای مدتی به خدمت مهندسی و سپس به کار روزنامه‌نگاری پرداخت. وی در تاریخ فلسفه رکنی مهم بشمار نمی‌رود، ولی نوشته‌های او خوانندگان بسیاری داشته است. وی بسیار کوشید تا نظریهٔ تحول را تعمیم بدهد ــ که متجاوز از نیم سده پیش اهمیت بسیار یافته بود.

کتاب اصول نخستین[5] (۱۸۶۲ـ۱۸۶۰) اسپنسر عقاید عمومی او را دربارهٔ معرفت انسان و سیر تکامل در عالم بیان می‌کرد.

وی واقعیت[6] را به دو بخش ناشناختنی و شناختنی[7] تقسیم می‌کند، و دلبستگی به مذهب را از آن بخش نخستین و توجه به دومین را از آن علم می‌شمارد. ولی به هر صورت، بیشترین بخش کتاب او مربوط به بخش دوم یعنی علم می‌شود. دانش یا معرفت سه مرحله دارد: (۱) حس عمومی[8]، که نامنظم است؛ (۲) دانش‌ها، که اندکی منظم است و حقیقت را از جنبه‌های ویژه‌یی بررسی می‌کند؛ و (۳) فلسفه، که کاملاً مرتب شده و نظامی گسترده دارد.

مفاهیم اساسی فلسفه عبارت است از: همسانی‌ها و ناهمگونی‌ها، خود و ناخود، و ساحت طبیعی (فیزیکی) که قابل تحلیل به: مکان، زمان و ماده و حرکت، و نیروست. مهم‌ترین همهٔ این‌ها نیرو است که از کار او همهٔ پدیدارها در مکان و زمان نتیجه می‌شود و نیز

---

1. eudenmonism, eudaemonism = اودامونیزم.
2. *Elements of Psychophysics*.
3. Herbert Spencer.
4. Brighton.
5. *First Principles*.
6. Reality.
7. Unknowable, Knowable.
8. Common Sense.

آنچه ماده در حرکت نامیده می‌شود.

سیر عالم، تحولی است که از طریق یک کمال‌جویی[1]، ماده از حالت نسبی نامرتبط نامحدود یا «همگونی»[2] به حالت نسبی محدود مرتبطی که به عبارت دیگر «ناهمگونی»[3] نامیده می‌شود، تشکیل می‌گردد؛ حرکت این انتقال متوازی را برعهده می‌گیرد. پس از آنکه این مرحله به نهایت رسید، یک هماهنگی بنیادی در جهان باعث نقض پیشرفت می‌گردد، و سکون به نهایت خود می‌رسد. آونگ یا فندول آویخته به پس و پیش می‌رود در تمام ابدیت.

تحول یا تکامل، چنانکه در ستاره‌شناسی و زمین‌شناسی دیده می‌شود، تنها خاصیت جهان مادی نیست، بلکه در ساحت زیست‌شناسی هم عمومیت دارد، و نیز در روانشناسی و مجتمع‌شناسی.

وی در زیست‌شناسی قانون «بقاء انسب»[4] را با استناد به پیکار برای حیات ابداع کرد، عبارتی که داروین در چاپ‌هایِ دیگر منشأ انواع آن‌را بکار برد. ذهن، جوهری است که در جریان همهٔ حالات روانی پافشاری و خودنمایی می‌کند. و به خودی خود پدیدار یا واقعیت تجربه‌کردنی نیست. اسپنسر می‌کوشید تا میان تجربه‌گرایان و ماتقدم‌انگاران[5] از راه فرضیهٔ جمع‌آوری تجربه به وسیلهٔ استقراء یعنی امور پسینی[6] در نوع، سازش دهد؛ این کار نتیجه‌اش آن خواهد بود که مواهب طبیعی[7] که پیشینی هستند به افراد نسبت داده شود.

فرآیندهای دانش ما، به ما یک واقع‌انگاری دگرگونه[8] القا می‌کند که میانهٔ معنی‌انگاری و واقع‌انگاری دور می‌زند و آن‌ها را به همدیگر نزدیک می‌سازد.

مجتمع، در وضعی همانند اندام‌های آدمی‌زاده رشد می‌یابد، جز اینکه در مجتمع همه یا کل، اجزاء فردی را خدمت می‌کنند در صورتی که در سازمان تن آدمی، اجزاء کل را خدمت می‌کنند.

اسپنسر عقیده‌مند بود که حس اخلاقی یکی از نتایج تحول است. و شامل عناصر عقلی و سودجویانه است و بر اثر حصول اشخاصی معنوی در اجتماعی آرمانی[9] پدید می‌آید.

نشان حیات کامل یا سعادتمندانه وجود نهایت آرزوهای گوناگون و دوام هر چه بیشتر و طولانی‌تر آن‌هاست.

---

1. Integration.
2. "homogeneity".
3. "heterogeneity".
4. Survival of the fittest.
5. "a Priorists".
6. *a pasterioni.*
7. Native endouments.
8. *Transfigured Realism.*
9. Ideal Persons in Ideal Society.

فردیناند لاسال[1] (۱۸۶۴-۱۸۲۵م.) [برسلاو، ژنو]. وی دوستدار حکومت مردم (مردم‌سالاری) بود و از کسانی بود که به سبب کوشش‌های انقلابی زندانی گشت. در سال ۱۸۶۱ نظام حقوق مکتسب[2] را انتشار داد که رساله‌یی دربارهٔ ثروت بود. لاسال چهرهٔ معتبری در تشکیل اتحاد جهانی کارگران آلمان[3] بود، و او بود که نظریهٔ گسترش تاریخی شرایط کارگران را ترتیب کرد، که شامل عصر فئودالی و عصر سرمایه‌داری بوده و به عصر همکاری‌های بازرگانی[4] پیش می‌رود.

فن هِلْمهُولْتس[5] (۱۸۹۴-۱۸۲۱م.) [پتسدام، بن، هایدلبرگ، برلین]. وی پزشکی را در برلین خواند و به عنوان جراح وارد خدمات نظامی شد؛ نیز در چند مؤسسه استاد علم وظایف‌الاعضاء بود و سرانجام استاد فیزیک در برلین شد. وی به مسایلی که مناسبات مشترک علوم طبیعی و وظایف‌الاعضاء را در بر می‌گیرد، و نیز به مسایل مربوط به بینایی و شنوایی، و ارتباط بقاء کارمایه باکار ماهیچه‌ها توجه یافت.

بحث هلمولتز از بقاء نیرو[6] احترام او را یکباره در میان مردم برانگیخت. وی همچنین ابزار بسیار مهمی اختراع کرد که افتالموسکوب یا چشم‌نگر[7] نام دارد که درون چشم را نشان می‌دهد.

در سال ۱۸۶۳ وی رسالهٔ مفصل خود را دربارهٔ احساس‌های صدا[8] انتشار داد که آن‌را مهم‌ترین کتاب مربوط به صوت‌شناسی[9] در سدهٔ نوزدهم دانسته‌اند. در کتاب نور وظایف‌الاعضایی[10] (۱۸۶۶-۱۸۵۵)، شرح نظریهٔ هلمولتز را دربارهٔ مفهوم رنگ می‌بینیم، که بر پایهٔ سه احساس اصلی قرار گرفته ــ آن‌ها که رنگ قرمز را صورت می‌دهند، آن‌هایی که سبز، و آن‌هایی که آبی را درست می‌کنند.

گذشته از این‌ها، وی به نظریهٔ الکترومغناطیسی نور کمک شایانی کرد. در سال ۱۸۸۳

---

1. Ferdinand Lassalle.
2. *The System of Acquired Rights*.
3. Universal German Worker's Union.
4. Trades Association.
5. Hermann Ludwig Von Helmholtz.
6. *Conservation of Energy*.
7. Ophthalmoscope.
8. *Sensations of Tone*.
9. Acoustics.
10. *Physiological Optics*.

امپراطور آلمان بوی لقب شرافت[1] داد.

تامس هگسلی[2] (۱۸۹۵ـ۱۸۲۵مـ.) [ایلینگ[3]، کاونتری[4]، لندن، ایستبرن[5]]. وی تحصیل مرتبی نداشت، ولی مهندسی مکانیک توجه او را نسبت به خود برانگیخت، ولی بعدها به زیست‌شناسی و فلسفه علاقه پیدا کرد. هگسلی به عنوان جراح به نیروی دریایی انگلیس داخل شد و به خاور زمین مسافرت کرد و اشکال زندگی جانوران آبزی را پژوهش کرد، و در این زمینه اکتشاف‌های سودمندی کرد. وی در مدرسهٔ کانی‌شناسی[6] استاد شد و مقالهٔ مهمی دربارهٔ جمجمهٔ جانوران ذوفقار یا مهره‌دار[7] انتشار داد. اندیشه‌های وی در باب تحول در کتاب جای انسان در طبیعت[8] (۱۸۶۳) عرضه شده است.

هگسلی در مقامات گوناگون دولتی و مأموریت‌های دیگر خدمت کرد که از آن‌ها ریاست هیأت امنای مدرسهٔ لندن[9] را می‌توان نام برد. و در آموزش و پرورش انگلیسیان تأثیر بسزا و نیرومندی داشت. به سبب بیماری سال‌های آخر عمرش یکسره در تدریس و نویسندگی گذشت. وی به مباحث خداشناسی و فلسفه علاقهٔ فراوان داشت، ولی با وجود احترام به آن دو حالت انتقادی شدیدی نشان می‌داد و هرگز به طور مطلق به ماده‌انگاری یا معنی‌انگاری دل نبست.

هگسلی عقاید داروین را با تعدیلاتی چند، به‌ویژه در مورد تشکل تدریجی انواع جانوران پذیرفته بود، ولی معتقد بود که تغییر شکل[10] باید ناگهانی صورت بگیرد. هگسلی دربارهٔ اخلاق بر این باور بود که نباید آن‌را با طبیعت‌گرایی تکاملی[11] سنجید، به‌عبارت دیگر حساب اخلاق با علوم طبیعی جداست.

وی دو واژهٔ «نمی‌دانم‌گرایی»[12] و «اپی‌فنومنون»[13] را (که در آگاهی یا شعور بکار می‌برد) در بحث‌های خود وضع و معمول ساخت.

---

1. Nobility.
2. Thomas Henry Huxley.
3. Ealing.
4. Coventry.
5. Eastbourne.
6. School of Mines.
7. Vertebrate Skull.
8. *Man's Place in Nature*.
9. London School Board.
10. Transmutation.
11. Evolutionary naturalism.
12. Agnosticism.
13. Epiphenomenon (= پدیدار ثانوی).

فردریک اوبروگ[1] (۱۸۷۱ـ ۱۸۲۶مـ.) [لایـچالینگن[2]، بـن، کـونیگسبرگ]. اهـمیت وی بیشتر بر اثر مطالعاتی است تاریخی که دربارهٔ منطق خویش انجام داده است. وی هـمچنین یک تاریخ فلسفه نوشته که در سال ۱۸۶۳ آغاز گشـته، و پس از آن شـاگـردانش آن‌را بـپایان آورده‌اند.

جان گروت[3] (۱۸۶۶ـ ۱۸۱۳مـ.) [کیمبریج]. گروت که عـقایدی مـعنی‌انگـارانـه داشت، استاد فلسفهٔ اخلاق در دانشگاه کیمبریج بود. وی کانت و هامیلتن را رد کرد و مدعی شد که شناخت یا معرفت، وسیلهٔ دلسپردگی شعور انسان با یک شعور برونی دیگر در جهان است. معرفت چیزی راکه در درون ماست بدانچه در بیرون از ماست نسبت می‌دهد؛ با وجود این، این امر خود به منزلهٔ کشف است تا خلق و آفرینش. برای نمونه، وحدت یک چیز، عبارت از برون‌فگنی[4] وحدت خود یا نفس است.

وی حصول‌انگاری را کامل نمی‌دانست و آن‌را چنین انتقاد می‌کرد کـه جـز در مـقدمات شناخت فلسفی بدردی نمی‌خورد: زیرا این اخیر یعنی معرفت فلسفی نه تنها با عین یا جهان خارج سروکار دارد بلکه با جریان معرفت نیز ارتباط می‌یابد. امور مـطلق یـا مـعنوی از راه تاریخ حصول و تحقق و یا به عبارت دیگر دانش تجربی بدست نمی‌آید، بـلکه بـرآمـده از خواست‌های درونی نهاد انسان است. تنها کتاب انتشاریافته گروت، جلد اول کتاب کـاوش فلسفی[5] (۱۸۶۵) اوست.

اوژن دوهرینگ[6] (۱۹۲۱ـ ۱۸۳۳مـ.) [برلین، نواوس[7]]. وی نخست حقوق خواند، پس از آن به اقتصاد و فلسفه روی آورد و در آن رشته‌ها تـعلیم مـی‌کرد، ولی کـوری او را مـجبور ساخت تا از کار علمی دست بکشد. به نظر وی واقعیت همان چیزی است که در حواس ما ظاهر می‌شود. وی با عقیدهٔ کانت که می‌گفت: قالب‌های زمان و مکان تنها اعتبار ذهنی دارند، مخالف بود. عقل پیوسته می‌کوشد تا مجموعه‌های متوالی و مداومـی[8] تشکـیل دهـد. ولی واقعیت تنها در واحدهای محدود پدیدار می‌گردد. با این همه دوهرینگ ادامه می‌دهد کـه:

---

1. Friedrich Ueberweg.
2. Leichlingen.
3. John Grote.
4. Projection.
5. *Exploratio Philosophica*.
6. K. Eugen Dühring.
7. Nowawes.
8. Continuous and Infinite Series.

معرفت، نتیجهٔ این حقیقت است که آگاهی آدمی و طبیعت از یک قوانین همسان پیروی می‌کنند. نیروهای طبیعت موجوداتی راکه زیست می‌کنند، می‌کوشند، و از هستی خود لذت می‌برند، تولید می‌کند. وی یقین داشت که ستمگاران و نیز امور دردآمیز عناصری هستند از برای کمالْ و رضایت از زندگانی! پیشرفتِ اخلاقی، فردی شدن[1] و نیز جمعی شدن[2] هر دو را ایجاد می‌کند. تفکر نظم در جهان، میل به زندگی و شناخت جهان را بوجود می‌آورد، که به جای اشکال سنتی مذهب جایگزین می‌گردد.

جدال طبیعی[3] (۱۸۶۵) عقاید روزگار اول زندگانی دوهرینگ را نمایان می‌سازد.

آلبرت لنگ[4] (۱۸۷۵ـ۱۸۲۸مـ.) [والد[5]، بن، زوریخ]. وی در آغاز کار به مسایل اقتصادی علاقه یافت، و در این رشته اندیشه‌های اشتراکی[6] را گسترش داد؛ هرچند که شهرت او بیشتر به سبب انتقادهایی است که از دانش، اخلاق و اقتصاد کرده است. و این جمله در تاریخ ماده‌انگاری[7] بتفصیل آمده است. وی ماده‌انگاری را مانند روشی پذیرفت، ولی هرگز پدیدارهای خودآگاهی را چون مظاهر مادی و یکسان با آن‌ها نمی‌دانست. وی همچنین در تصحیح و توضیحِ نظریهٔ اسپینوزا کوشید. عقاید مذهبی همچون مکمل‌هایی برای واقعیات تجربی ما معتبر است. و باید آن‌ها را به اندازهٔ منافعی که برای انسان دارد ارزیابی کرد. لنگ برای تجدید نظریه کانت در باب معرفت بسیار کوشید و، بنابراین جنبشِ نو ـ کانتی را رونقی بسزا بخشید.

کارل مارکس[8] (۱۸۸۳ـ۱۸۱۸مـ.) [تروه، پاریس، بروگسل، لندن]. کارل مارکس، اقتصاددانِ آلمانی و سوسیالیستِ انقلابی، یکی از چهره‌هایی است که در اندیشه‌هایِ سیاسی و اقتصادی قرن بیستم تأثیرِ عمیق و قطعی داشته است. مارکس در یک خانوادهٔ نسبةً مُعْتَبَرِ طبقهٔ متوسّط آلمانی تولُّد یافت، و توانست از هر گونه امکان و امتیاز تربیتی و فرهنگی بهره‌مند شود. مارکس پس از تکمیل «جیمنیزم[9] در ترر[10]، شهرِ زادگاهِ خود، برایِ تحصیل

---

1. Individualization.
2. Socialization.
3. Natural Dialectic.
4. Friedrich Albert Lange.
5. Wald.
6. Socialistic Doctrines.
7. *History of Materialism.*
8. Karl Marx.
9. Gymnasium.
10. Trier= Trèves [به فرانسه].

تاریخ و فلسفه به دانشگاه بُن رفت. اما ناخرسندی از کیفیّت درس‌های آن دانشگاه موجب شد که وی به دانشگاه برلین روی آورد.

در سال ۱۸۴۲، یعنی بیست‌وچهار سالگی دکترای خود را در فلسفه از دانشگاه ینا گرفت. با اینکه در این تاریخ، تقریباً ده سال از مرگ هگل سپری شده بود، اما هنوز تأثیر وی در برلین، و نیز همهٔ محافل فکری آلمان، به خوبی احساس می‌شد؛ از این روی، مارکس نیز تحتِ تأثیرِ اندیشه‌های وی قرار گرفت.

نخستین هدف او این بود که تفسیری از روند تاریخی در سازمان اجتماع بدست بدهد. وضعِ اجتماع و اقتصاد معاصر او بیشتر با **سرمایه‌داری**[1] مربوط بود که پیوسته بر اثر **انقلاب صنعتی**[2] رو به افزونی می‌گذاشت. ولی مارکس معتقد بود که سرمایه‌داری یک جنبهٔ گذرا و موقّتی است که باید به سوسیالیسم یا اشتراک‌گرایی[3] بیانجامد. و آن زمانی است که **پرولتاریا**[4] (=کارگران) از استعمار شدن[5] خود به وسیلهٔ سران سرمایه‌داری بیزار شوند و زیر بار نروند.

مارکس بر این عقیده بود که طبقهٔ کارگر در گوشه و کنار دنیا باید از منافع خودشان آگاه گردند، و یک همبستگی بین‌المللی تشکیل دهند که بتوانند جبر اقتصادی[6] را جانشین آرمان‌گرایی سنّتی کرده پیکار میان طبقات اقتصادی را از نو سازمان بدهد. این پیکار واقعی است و جدالی عملی است و باید ادامه یابد تا زمانی که مجتمعی بی‌طبقات بوجود آید که در آن یک انسانْ دیگر هرگز مانند کالا به حساب نیاید؛ و در آن زندگانی هر یک از انسان‌ها معنی حقیقی و واقعی خود را بیابد. و مدّعی بود که نظام جدید برای رفاه و خیر همهٔ مردم کار خواهد کرد.

مارکس به آسانی می‌توانست به مقام استادیِ دانشگاه برسد و کار علمی بکند، ولی در عِوَض به کار روزنامه‌نگاری پرداخت.

پس از یک سال نویسندگیِ ناموفّق برای (Rheinische Zeitung)، مارکس به پاریس رفت، و به مجامع افراطی پیوست، و به کار مادامَ‌العُمر فلسفی خود یعنی «رویِ پایِ راست قرار دادن»[7] هگل مشغول گشت. با این تعبیر، مقصودِ او این بود که با فرضیهٔ رشد و گسترشِ هگل در تاریخ ــ یعنی دیالکتیک ــ موافق است، ولی با تصوّر هگل از ماهیّت واقعیّت و تجربه

---

1. Capitalism.
2. Industrial Revolution.
3. Socialism.
4. Proletariate (= Workers).
5. Exploitation.
6. Economic Determinism.
7. "right side up".

موافق نیست. بنابر قوانین دیالکتیک، هر شرطی یا وضعی (= «تز»ی) ضدّ یا وضع مخالف («آنتی‌تز») خود را پدید می‌آورد، و به نوبهٔ خود از راه پیکارْ شرطِ جدید یا وضع مُجامعی («سنتز»ی) تولید می‌کند. هگل فکر می‌کرد که فرآیند تاریخی همچنین ادامه می‌یابد، تا دولت آرمانی یا «پروس»[1] ظاهر گردد.

هگل، که معنوی‌مذهب[2] بود، استدلال می‌کرد که واقعیّت، ذهنی است و بدان متقوّم است، در حالی‌که مادّه یا جوهر مادّی[3]، خیالی است. مارکس این نظم را وارونه کرد، و ادّعا کرد که واقعیّتْ جوهرِ متحیّز[4] یا مادّی است و تجربهٔ ذهنی بر پایه و اساسِ آن قرار دارد؛ و از این روی برای مارکس نه مادّه بلکه تصورّات[5] خیالی هستند. مارکس می‌نویسد «همهٔ فلسفه‌های پیشین بدین خشنود بوده‌اند که جهان را توصیف کنند؛ نکته این است که آن‌را تغییر باید داد».

بیانیّه. افراط گرایی مارکس، شدیداً توجّه حکومتِ پروس را بدو معطوف ساخت، و لذا از مقامات پاریس خواست تا او را از پاریس تبعید کنند. مارکس به بروکسل رفت، و در آنجا با کمک فِردریک انگلس و دیگران مجمع کمونیسم آلمانی را تشکیل داد. در سال‌های ۴۸ - ۱۹۴۷، وی با انگلس بیانیهٔ کمونیست را نوشت، و آن یکی از مؤثرترین اسناد انقلابی است که تاکنون نوشته شده است. بیانیّه، به اجمال این استدلال را مطرح می‌ساخت که: همهٔ دگرگونی‌های تاریخی با «پیکار طبقاتی» تعیین می‌گردد. و پیکار جدید، میانِ دارندگان یا مدیرانِ ابزارِ تولید اقتصادی (= «بورژوازی»)، و کارگران («پرولتاریا») است، یعنی کسانی که نیروی کار خود را به صاحبان (سرمایه و ابزار تولید) می‌فروشند. «پرولتاریا» ناگزیر است سرانجام «بورژوازی» را براندازد و اجتماع جدیدی بیافرینند که با مالکیّتِ مشترکِ ابزارِ تولید، حذف منافع، توزیع مساویِ مازادِ (تولید) و ناپدید شدنِ تدریجیِ دولتِ سیاسیْ مشخص گردد. مارکس، این رساله را با جملهٔ معروفی بپایان می‌بَرد که مشهور است: «رنجبرانِ جهان متّحد شوید؛ شما چیزی برای باختن ندارید جز زنجیرهایتان، شما جهانی در پیش دارید که در آن بُرد با شماست!»

در همین سال، انقلاب در چندین کشور اروپایی، از جمله آلمان روی داد، و مارکس به کُلنی بازگشت تا روزنامهٔ افراطی راین جدید[6] را انتشار دهد. ولی سال بعد باز او را تبعید

---

1. Prussia.
2. Idealist.
3. Matter, or Substance.
4. Substantive.
5. Ideas.
6. Neue Rheinische Zeitung.

کردند، و او به لندن گریخت، و باقی عمرِ خود را در آنجا زیست.

در لندن، مارکس، از جوانمردی و کرامت اِنگِلسِ مرفّه‌الحال بهره‌مند شد، و به یک عمر پژوهش و نگارش آغاز کرد، که بیشتر آن در موزهٔ بریتانیا[1] گذشت. در سال ۱۸۶۴، وی نقش عمده‌یی در پایه گذاری انجمن بین‌المللی کارگران[2] ایفا کرد. مقالاتِ تاکتیکی و نظریِ زیادی برای سازمان‌های افراطیِ آلمان و فرانسه نوشت، و برای زمانی به عنوان خبرنگار برای نیویورک تریبیون[3] کار کرد. ولی کارِ عمدهٔ او تحقیق بود. و از خامهٔ او یک رشته کتاب جاری شد که قانون مارکسیزم[4] را تشکیل می‌دهد، و امروزه از سوی همهٔ احزاب کمونیست جهان، و همینطور بسیاری از سوسیالیست‌های غیرمارکسیست با احترام تلقّی می‌گردد. به جرأت می‌توان گفت که اغلب تفکُّراتِ اجتماعی و سیاسی قرن بیستم از اندیشه‌های مارکس متأثّر شده است، و یا دست‌کم این نیاز را احساس می‌کنند که نسبت به فرض‌ها و پیشنهادهای او توجُّه و واکُنِش نشان دهند.

فلسفهٔ سیاسی. مارکس یک مادّه‌انگار بود. او بر روی این نظریّه تأکید داشت که همهٔ اشیاء، همهٔ موضوعات تجربه، یا به طور عینی مادّی هستند (یعنی در خارج از ذهن وجود دارند) یا مبتنی بر اشیاءِ مادّی عینی هستند. حاصل آنکه اگر هیچ ذهن آدمی نیز وجود نداشته باشد که جهان را تجربه کند، جهان همچنانکه بوده خواهد بود. مارکس اعتقاد داشت که همهٔ اشیاء محکوم به تغیُّر است، و وظیفهٔ عمدهٔ فیلسوف این است که قوانینی را که توسُّط آن‌ها تغیُّر روی می‌دهد کشف و تدوین کند. در اینجا بود که مارکس «هگل را یکسره وارونه کرد»، و آن از راهِ بکار بردن «دیالکتیک» در واقعیّت مادّی بود. البتّه، واقعیّت ویژه‌یی که علاقهٔ مارکس را بیشتر برانگیخت، وضعیّتِ انسان‌ها بود. او چنین می‌اندیشید که کلید همهٔ تغییراتِ تاریخی انسان را باید در شیوه‌یی که مردم در تولید و توزیع کالاهایی چون اغذیه، البسه و سرپناه بکار می‌برند پیدا کرد. لذا، مارکس یک علیّت‌گرایِ اقتصادی[5] شد، و چُنین استدلال می‌کرد که همهٔ نهادهای انسانی نهایةً با نظام اقتصادیِ رایج مشروط می‌شوند. واقعیّت عمده‌یی که پیکارهای بی‌پایانِ قرون گذشته را مشخّص می‌سازد، به نظرِ او، واقعیّت قحط[6] و یا کمسالی است. تا زمانی که به اندازهٔ کافی کالاهای اقتصادی تولید نشده است، مردم به گروه‌هایِ کوچکی که

---

1. British Museum.
2. International Workingmen's Association.
3. New york Tribune.
4. The Canon of Marxism.
5. Economic determinist.
6. Scarcity.

«دارند» و گروه‌های بزرگی که «ندارند» تقسیم خواهند شد. همهٔ نظام‌های اقتصادی، از جمله سرمایه‌داری روزگارِ خود او، به نظر وی، چنان ساخته و پرداخته شده است که امتیازاتِ آن طبقه‌یی را که مرفّه هستند حفظ کند. بنابراین مشکلِ روزگارِ او، مسألهٔ سرمایه‌داری[1] بود. وی در انتقادِ اقتصاد سیاسی[2] (۱۸۹۵) و در سرمایه[3] (که جلد اوّل آن به سال ۱۸۶۷ چاپ شد)، یک تجزیه و تحلیل دقیق و نسبةً جامع از نظامِ شایع مالکیّت و توزیع انجام داد. نتیجهٔ عمدهٔ این تحلیل آن بود که گرد آمدنِ سرمایه (اندوخته‌هایی که به قصد سرمایه گذاری انجام می‌گیرد)، تنها می‌تواند به حسابِ کارگران و از حاصلِ دست‌رنج آن‌ها پدید آید. او چنین استدلال می‌کرد که کارگران از طریقِ کار خود نه تنها آن مقدارِ کالا را که برای رفع نیازهایِ زندگانی خودشان و خانواده‌هایِ خود می‌خواهند تولید می‌کنند، بلکه چیزی هم اضافه[4] بر مَصرفِ خودشان تولید می‌کنند، اضافه‌یی که به تملّک و اختصاصِ سرمایه‌داران درمی‌آید. برای اینکه این اضافه هر چه بیشتر و افزون‌تر گردد، همواره ضرورت دارد که کارگران را وادارند تا هر چه سخت‌تر و طولانی‌تر کار کنند و به ایشان کمتر از آنچه کالا تولید می‌کنند پرداخته شود. از این‌روی، شرایط کارگران به سرعت روی به وخامت می‌گذارد. اما سرانجام این طبقه می‌شورند و قدرت را بدست می‌گیرند. سرمایه‌داری، از راه گسترش صنعت‌گرایی، بدین فرضیّه و تحقق آن کمک تاریخی شایانی کرد: و برای نخستین بار نشان داد که چه مایه تولید اضافی[5] می‌توان پدید آورد. نقصِ آن نیز به نظرِ مارکس این بود که نمی‌توانست حاصل خود را به تساوی توزیع کند. جامعهٔ جدید، پس از انقلابِ رنجبران، یکی جامعهٔ سوسیالیستی یا کمونیستی خواهد بود، که در آن تولید برای مصرف خواهد بود نه برای منفعت، و بنابراین مشکلِ توضیعْ حلّ خواهد شد. و سرانجام، چون حکومت‌ها در خدمتِ سرورانِ جامعه قرار داشته، می‌توان توقّع داشت که زیرِ نظام سوسیالیزم و از میان رفتنِ طبقات، حکومت به تدریج از میان برود.

مارکس همواره به تشکیل احزابِ انقلابیِ کارگران[6] تأکید می‌کرد تا مگر به «تاریخ تکانی بدهند». امّا به‌درستی روشن نیست که در مورد بکار بُردن «زور» تا چه اندازه نقش قایل بوده است. او فکر می‌کرد که در برخی موارد، سرمایه‌داران را تنها می‌توان با جنگِ داخلی[7] از دَور

---

1. Capitalism.
2. *Critique of Political Economy*.
3. *Das Kapital* (= Capital).
4. Surplus.
5. Abundance.
6. "The Revolutionary workers' parties".
7. Civil War.

خارج کرد، ولی در موارد دیگر می‌توان آنان را از راه‌های سیاسی خلعِ‌ید کرد. تعجُب در اینجاست که انقلاباتِ عمدهٔ سدهٔ بیستم (در روسیّه و چین) در کشورهای عقب‌مانده‌یی صورت گرفته است که نتوانسته است این مشکل را که چگونه تولید انبوه باید کرد، حلّ بکند؛ پیش‌شرطی که ضروری می‌نموده است.

خلاصهٔ مارکسیزم، مذهبِ مارکس علی‌رغم ضعف‌هایی که دارد، از هر فلسفهٔ اجتماعی جدید نقش مهمتر و بزرگتری بازی کرده است؛ آثارِ آنرا نیز نمی‌توان در یک «فرمول» خلاصه کرد، ولی می‌توان گفت:

۱ـ مارکسیزم جنبش کارگران را قوّت بخشیده است، جنبشی که یگانه نیرویِ زورآوری است که برای تأمین عدالت اجتماعی می‌کوشد؛ ۲ـ این فلسفه، کارگران را با تکنولوژی جدید آشتی داده، دل‌های آن‌ها را با احترام نسبت به تکاملِ روشنفکرانه آغشته است؛ ۳ـ علاقهٔ آن‌ها را نسبت به تعلیم و تربیت نیرومندتر ساخته است؛ ۴ـ شاید مؤثّرتر از هر مکتب دیگری اذهان مردم را به نقش اقتصاد به‌ویژه عوامل صنعتی در تاریخ معطوف کرده است.

□ □ □

برای مقایسهٔ مسیحیّت و مارکسیزم، برتراندراسل مفاهیم چندی را، به شکلِ زیر، برابرِ هم نهاده است:

«برای فهمیدنِ نظر مارکس از لحاظ روانشناسی، انسان ممکن است مقایسهٔ زیر را بکار ببرد:

1. Yahweh = dialectical Materialism.	ماتریالیسم دیالکتیک = یهوه
2. The Messiah = Marx.	مارکس = مسیح
3. The Elect= The Proletariat.	رنجبران = برگزیدگان
4. The Church= Commuinst party.	حزب کمونیست = کلیسا
5. The Second Coming= The Revolution	انقلاب = ظهور مجدّد (مسیح)
6. Hell = Punishment of Capitalists	شکنجه دادنِ سرمایه‌داران = دوزخ
7. The Millemium or paradise= Communist Commonwealth.	بهشت یا هزارهٔ حکومت مسیح = حکومت مشترک‌المنافعِ کمونیست.»[۱]

۱. برتراندراسل، تاریخ فلسفهٔ مغرب، ۳۶۰، چاپ دهم، لندن.

پورتر[1] (۱۸۹۲ـ ۱۸۱۱مـ.). [فارمینگتون[2]، برلین، نیوهاون]. وی پس از فراغ از کالج یال، یکی از هیأت امنای دانشگاه شد. در این مدت فلسفه اسکاتلندی را مطالعه کرد و پس از آن دو سال در برلین گذرانید، پورتر از معنی‌انگاری آلمان متأثر شد. وی به سال ۱۸۴۶مـ. به استادی فلسفهٔ اخلاق و مابعدالطبیعه در یال برگزیده شد، و از سال ۱۸۷۱ تا ۱۸۱۶ ریاست دانشکده با او بود.

شناخته‌ترین کتاب او: عقل انسانی، با مقدمه‌یی در روانشناسی و روح انسانی[3] (۱۸۶۸) نام دارد. وی مردی کاردان و بسیار دانا بود، و نوشته‌هایش به سبب امتیاز تا چندین نسل کتاب درسی بشمار می‌آمد. پورتر دقت تاریخی و ساده‌نویسی را در نوشته‌های خود با عینیت علمی درهم آمیخت.

وی در مابعدالطبیعه از این عقیده دفاع می‌کرد که: جهان همچنانکه یک شیء است یک اندیشه نیز هست و مدعی بود که هر کس باید وجود خدا را از این راه بپذیرد که دانش و اندیشه نیز وجود او را ممکن می‌یابند.

پورتر فلسفهٔ کالریج و پیروان او را کم‌اعتبار می‌دانست، ولی اخلاق کانتی را برای خنثی کردن مذهب تحول بکار می‌برد.

راویسون مولین[4] (۱۹۰۰ـ ۱۸۱۳مـ.) [نامور[5]، رنس[6]، پاریس]. وی از شاگردان شلینگ بود و استاد دانشگاه رنس. بعدها کتابدار و حافظ اشیاء عتیقه در لوور[7] شد.

وی مدعی بود که نظام‌های فلسفی همه دنبال واقع‌انگاری روحانی[8] هستند، اگرچه همهٔ آن‌ها دارای مقصود و معنی تاریخی برابری نیستند. عشق چنانکه آرزو و خواهش، پایهٔ استدلال یا اصل مسلم همهٔ کوشش‌ها و کارهاست. وی همچنین عقیده داشت که کوشش آزاد درونی، که ما آن‌را به شهود احساس می‌کنیم، پایهٔ علیّت و همهٔ معرفت جهان بیرونی است.

---

1. Noah Porter. 2. Farmington.
3. *The Human Intellect, with an Introduction upon Psychology and the Human Soul.*
4. Felix L. Ravaisson Mollien. 5. Namur.
6. Rennes. 7. Louvre. 8. Spiritualistic - Realism.

خدا، بی‌واسطه از احساس زیبایی و هماهنگی در جهان شناخته می‌شود. به نظر او خدا شخصی است و در شخصیت ما مجسم شده است. طبیعت، انکسار یا تجزیهٔ روح است. هنر یک الهام است و فراتر از معرفت. و زیبایی روح مرئی است. ولی بر تر از همهٔ این‌ها عشق قهرمانی[1] است که خود را تجدید می‌کند و در دیگری به زندگی خود ادامه می‌دهد، مثلاً آنچه در اساطیر یونانی به عنوان خدای رنج شناخته شده، در مسیحیت به شکل دیگری تجسم یافته است.

عقاید راویسون به تفصیل در کتاب فلسفه در فرانسه در سدهٔ نوزدهم[2] (۱۸۶۸) بیان شده است.

فن هارتمان[3] (۱۹۰۶ـ ۱۸۴۲مـ.). [برلین، رستک[4]]. در آغاز زندگی هارتمان افسر ارتش بود. ولی بر اثر جراحاتی که در یک حادثه برداشت از مقام خود کناره گرفت.

وی در فلسفهٔ خود، بخش‌هایی از عقل‌انگاری هگل را با برخی از تأکیداتی که شوپنهاور بر روی اراده کرده ترکیب کرد، و معتقد شد که این دو از هم تفکیک‌شدنی نیست.

اعتقاد او بر این بود که مفهوم مکانیستی که برخی از اندیشمندان از طبیعت بدست می‌دهند نابسنده است؛ ذره‌ها اراده‌های بسیار ریزی هستند که از سرنوشت خود هیچ آگاهی ندارند. رشد هر اندامی به وسیلهٔ اراده ناآگاهی[5] هدایت می‌شود. همین خود نیز به وسیلهٔ غریزه[6] و همخوانی تصورها از پیش مقدر شده است. افراد نه تنها نمی‌توانند سرانجام خود را دریابند، بلکه سرانجام این جهان را، که به کلی پوشیده از این ارادهٔ ناخودآگاه و کور است، نمی‌شناسند. خودآگاهی تحلیلی[7] است، اما ناخودآگاه ترکیبی[8] است.

در جهان، تیره‌بختی بیشتر از شادکامی و نیک‌بختی است، و آرزوی شادمانی در این جهان و یا آن جهان موهوم است. هارتمان مانند شوپنهاور، به این نتیجه رسید که تنها راه حل، چشم‌پوشی از خواست‌ها و انکار نفس[9] است و کشتن آن.

1. Heroic Love.
2. *Philosophy in France in the Nineteenth Century.*
3. Eduard Von Hartmann.
4. Rostock.
5. Unconscious.
6. Instinct.
7. Analytic.
8. Synthetic.
9. Renunciation.

برجسته‌ترین کتاب هارتمان فلسفهٔ ناخودآگاه[1] (۱۸۶۹) نام دارد.

جان هانری نیومن[2] (۱۸۹۰ـ ۱۸۰۱مـ.) [لندن، اکسفورد، لیتل‌مور[3]، بیرمنگام]. اهمیت نیومن بیشتر به سبب قدرت شخصیت، کمال اسلوب ادبی، و نیروی سخنوری و گسترش بی‌سابقهٔ اندیشه و عمل مذهبی او بود. پس از سال‌های مقدماتی مطالعه و آموزگاری و پندگویی، با جنبش دانشگاه اکسفورد برای اثبات مجدد توارث رتبهٔ کلیسای انگلیس‌ها در حقانیت شعائر به عنوان مآخذ توفیق الهی همداستان شده، مقاله‌های بسیار نوشت و در اثبات آن‌ها بسیار اصرار ورزید.

نیومن نیروی مطلقی بدست آورد، و بی‌دلیل چون‌وچرا در مباحث دینی را موقوف ساخت. و در فرق میان تفکر و تصدیق ایمانی بسیار تأکید می‌کرد، و تقدم دومی را برای ایمان مذهبی آشکار می‌دانست. به نظر وی دو بخش معتبر ایمان عبارت است (۱) واقعیت هستی خدا، و (۲) گناهکاری انسان و شوربختی که به دنبال آن بوده.

سرانجام وی کلیسا را ترک گفت و به کاتولیک رومی پیوست، و در آنجا سرانجام به مقام کاردینالی رسید. نیومن در سیر تفکرات خویش ضرورت تحول سلسله مراتب وحی را دریافت، و لزوم انتقاد علمی را در این باره هرگز نپذیرفت. کتاب دستورنامه تصدیق[4] (۱۸۷۰) نیومن جوهر عقاید او را نشان می‌دهد.

فرانچسکو دوسانکتیس[5] (۱۸۸۳ـ ۱۸۱۷مـ.) [مُرّا[6]، ایرپینا[7]، زوریخ، ناپل]. وی فلسفه و انتقاد ادبی را درهم آمیخت. او همچنین ادبیات را به منزلهٔ ابزار بیان اخلاق و احوال و شرایط اجتماعی می‌پنداشت، و بر انتقاد زیبایی‌شناسی بسیار تکیه می‌کرد. مذهب معنوی هگل زمینهٔ عقاید دوسانکتیس را فراهم می‌ساخت.

کتاب تاریخ ادبیات ایتالیا[8] (۱۸۷۰) نوشتهٔ استادانه‌یی بود، که به احیاء اندیشهٔ فلسفی ایتالیا در سدهٔ نوزدهم کمک بسزایی کرد. وی شعر و تاریخ تمدن را در یک رشته کشید.

---

1. *The Philosophy of the Unconscious.*
2. John Henry Cardinal Newman.
3. Littlemore.
4. *Grammer of Assent.*
5. Francesco De Sanctis.
6. Morra.
7. Irpina.
8. *History of Italian Literature.*

اندیشه‌های دوسانکتیس به‌وسیلهٔ کروچه اهمیت دوباره پیدا کرد و وزنی دیگر یافت.

هیپولیت تین[1] (۱۸۹۳-۱۸۲۸مـ.). [وزیرس[2]، پاریس]. شهرت تین بیشتر به سبب مقالات انتقادی و تاریخی اوست. در سال ۱۸۵۴مـ. وی جایزهٔ فرهنگستان را، به سبب مقاله‌یی که دربارهٔ لوی[3] نوشته بود، ربود. و در سال ۱۸۶۴مـ. استاد زیبایی‌شناسی و تاریخ هنر در مدرسهٔ هنرهایِ زیبا[4] در پاریس شد. وی همچنین از پژوهندگان پزشکی و دانش‌های دیگر بود. پایگاه فلسفی تین با طبیعت‌گرایی منطبق بود، و همو بود که روح علمی را در انتقاد خود عرضه کرد. در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم در فرانسه این روح در بسیاری از پهنه‌ها، و به‌ویژه شعر، واژه‌شناسی [فقه‌اللغه]، داستان‌نویسی، درام و هنر شایع شده بود. وضع تین بی‌هیجانی بود نه طعنه می‌زد و نه شیفتگی نشان می‌داد.

در کتابی دربارهٔ فلسفهٔ فرانسه وی به عقاید کوزن و مدرسهٔ او تاخت. تین دربارهٔ تاریخ ادبیات انگلیس، فلسفهٔ انگلیس، و مذهب حصولی انگلیس کتاب نوشت. همچنین دربارهٔ فلسفهٔ هنر، و تاریخ هنر ایتالیا کتاب نوشت. در سال ۱۸۷۰ نیز کتاب مهمی دربارهٔ عقل[5] نوشت. تین کتابی هم فراهم آورد که او را بلندآوازه کرد: ریشه‌های [زبان] فرانسهٔ معاصر[6] (۱۸۹۴-۱۸۷۱).

او را کشیش مکتب بیزاری از بشر و اجتماع[7] نام داده‌اند، زیرا وی از وحشیگری و درنده‌خویی مردان و حماقت و سبکسری زنان اظهار تنفر کرده است. او از انسان جانورخوی، وحشت یافته بود و از حماقت فرزندان آدم به سختی می‌ترسید! در سال ۱۸۷۸ تین به فرهنگستان فرانسه پذیرفته شد.

روبرتو آردیگو[8] (۱۹۲۰-۱۸۲۸مـ.). [پادوا، کاسل دیدون[9]، مانتوا[10]]. وی در ضمن

1. Hippolyte Adolphe Taine.
2. Vouzieres.
3. Livy.
4. Ecole des Beaux Arts.
5. *On Intelligence* (De intelligence).
6. *Origins of Contemporary France* (Origines de la France Contemporaire).
7. Misanthropy (= مردم‌گریزی).
8. Roberto Ardigo.
9. Castledidone.
10. Mantua.

تحصیلات خود برای کشیشی، دانشجوی علوم طبیعی و فلسفی در دانشگاه پادوا شد. تصوری که وی از تحول داشت بر پایهٔ تفسیری بود که گسترش عقلانی خود او را بدست می‌داد. وی نظریهٔ خود را برای تفسیر تحول نظام منظومهٔ شمسی نیز بکار برد که در آن اجسام کوچک‌تر در درون اجسام بزرگ‌تر ظاهر می‌گردد و در همانجا روی به تکامل می‌گذارند؛ سرانجام، وی این نتیجه را بدست آورد که یک تداوم بسیار پایداری در همهٔ آن‌ها وجود دارد. وی اندیشهٔ کانت را دربارهٔ وحدت ترکیبی تجربه[1] به نیکی تفسیر و رواج داد. به نظر او روح و جسم کاملاً متفاوت نیستند. افراد هرگز مستقل از اجتماع نیستند. روانشناسی دانش حصولی[2] (۱۸۷۰) از برجسته‌ترین نوشته‌های آردیگو بشمار می‌رود.

ژول لاشلیه[3] (۱۹۱۸-۱۸۳۲م.) [فونتن بلو، پاریس]. وی آموزگار و فیلسوف برجسته‌یی بود که از مدرسهٔ نوکانتی‌ها پیروی می‌کرد، و بر اندیشه‌های معنی‌انگارانه تکیه‌یی تمام داشت. بوترو و برگسون دو تن از شاگردان او بودند. یکی از کارهای معتبر او کتابی است به‌نام پایهٔ استقراء[4] (۱۸۷۱)، که در آن معتقد شده بود بر اینکه هیچ امر یقینی وجود ندارد، جز قالب‌های ذهن که طبیعت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. به نظر او تفکر بر همهٔ جنبه‌های **تجربه**، از جمله آزادی، برتری دارد.

هرمان کوهن[5] (۱۹۱۸-۱۸۴۲م.). [کوسویگ[6]، ماربورگ[7]]. وی یکی از پیشوایان نهضت نو-کانتی بود و مدرسهٔ ماربورگ را بنیاد نهاد، که از مذهب نوکانتی حمایت می‌کرد. وی مفهوم شیء فی‌نفسه راکنار گذاشت، و بر پیوستگی میان فلسفه و علوم بسیار تأکید کرد. یکی از کارهای برجستهٔ او بنام نظریهٔ کانت دربارهٔ تجربه[8] (۱۸۷۱) نام دارد که در آن بیان می‌کند که هیچ واقعیتی قابل کشف نیست، جز آن‌چه به وسیلهٔ عقل یا فکر مسلم فرض کرده شود، و قوانین فکر از همه برتر است؛ و اوست که ذهن و عین یا ظاهر و باطن را خلق می‌کند. در اخلاق، کوهن همان تکلیف[9] را تنها هدف رفتار انسان می‌دانست و می‌گفت: این اصل مطابق

---

1. The synthetic Unity of Experience.
2. *Psychology of Positive Science*.
3. Jules Lachelier.
4. *Basis of Induction*.
5. Hermann Cohen.
6. Coswig.
7. Marburg.
8. *Kant's Theory of Experience*.
9. Duty.

شخصیت انسان اظهار شده است. همچنین این اصل بر پایهٔ خواست اجتماع است؛ فرد به عنوان جزئی از اجتماع باید بکوشد تا قوانین آن‌را تحقق بخشد.

وی همچنین عقاید افلاطون را موافق اصول معنی‌انگاری جدید دوباره تفسیر کرد.

ریچارد ددیکایند[1] (۱۹۱۶ـ ۱۸۳۱مـ.) [زوریخ، برونشویک]. وی به پیشرفت علم حساب و آنالیز کمک‌های شایانی کرد. و این همه از لحاظ فلسفی مهم بود، به سبب ارتباطی که این امور با منطق جدید دارد. برجسته‌ترین کتاب او اتصال و اعداد اصم[2] نام دارد که به سال ۱۸۷۲مـ. انتشار یافت، که در آن از نظریهٔ اعداد آرمانی[3] بحث می‌کند. ددیکایند مجموعه آثار ریمن[4]، و برخی از نوشته‌های دریکلت[5] را چاپ کرد، و همچنین دربارهٔ ارتعاشاتِ[6] جسم بیضوی مایع[7] کتابی نوشت.

اسپیر[8] (۱۸۹۰ـ ۱۸۳۷مـ.). [الیزابت‌گراد[9]، ژنو]. اسپیر زمانی که افسر نیروی دریایی روسیه بود، به نویسندگی علاقه یافت و سرانجام بدان روی آورد. اساساً اندیشه‌های او از فلسفهٔ آلمانی متأثر بود.

اسپیر در آغاز به ناسازگاری آشکار قانون این‌همانی[10] و کثرت و دگرگونی پدیدارها توجه یافت. این قانون، پیشینی یا ماتقدم است و از تجربه نیست. مفاهیم جوهر و علیت از ترکیب معلومات تجربی و قانون این‌همانی نتیجه می‌شود. جوهر غایی همهٔ اشیاء خداست، که او تنها علت نیست، بلکه منشأ همه است. همسانی با او مقصد همهٔ کوشش‌کنندگان است. در سال ۱۸۳۳ اسپیر فکر و واقعیت[11] را منتشر کرد.

سیگوارت[12] (۱۹۰۴ـ ۱۸۳۰مـ.) [توبینگن]. خداشناسی و فلسفه سهم مهمی در شکل دادن تربیت او داشت. سیگوارت استاد دانشگاه توبینگن شد. سیگوارت دربارهٔ زوینگلی،

---

1. Julius Wilhelm Richard Dedekind.
2. *Continuity and Irrational Numbers*.
3. Ideal Numbers.
4. Riemann.
5. Dirichelt.
6. Vibrations.
7. Liquid ellipsoid.
8. African Spir.
9. Elizabethgrad.
10. Law of Identity.
11. *Thought and reality*.
12. Christoph von Sigwart.

اسپینوزا، و نیز دربارهٔ اخلاق کتاب نوشت، ولی شهرت وی بیشتر به سبب کتاب منطق[1] (۱۸۷۸-۱۸۷۳) اوست.

سیگوارت منطق را با روانشناسی بسیار نزدیک کرد، و اولی را به منزلهٔ قاعدهٔ اساسی فنی[2] می‌دانست که می‌کوشد میزان‌هایی کشف کند تا اندیشه را تصحیح کند. وی منطق را وسعت بخشید تا قامت اندیشهٔ علمی را با یک نظریهٔ عمومی در روش‌شناسی جامه‌یی موزون بپوشاند و، در همان حال، اهمیت آن‌را برای پیشرفت دانش حصولی بیشتر جلوه‌گر سازد. او همهٔ تعریفات را «اسمی»[3] می‌داند. تعریفات «واقعی»[4] مربوط به اشتباه مسایل منطقی با مابعدالطبیعه است. سیگوارت در اندیشه‌های برادلی، بوزانکت و جوزف اثر گذاشت، و با تفسیر صرفاً اسمی منطق، که تنها در تجریدات بحث می‌کند و سرانجام بیهوده از آب درمی‌آید، مخالفت ورزید. اختلاف میان روح و جسم مانع تأثیر متقابل آن‌ها نمی‌تواند باشد. به نظر سیگوارت علت و غایت متقابلاً محدودکننده نیستند. او می‌گفت که: اخلاق موجب این می‌شود که انسان اجتماعی باشد و شادی‌ها را برای دیگران نیز بخواهد و نوع‌پرستی پیشه کند.

پل ژانت[5] (۱۸۹۹-۱۸۲۳م.). [پاریس، برژه[6]، استراسبورگ]. وی از اندیشه‌های کوزن متأثر بود و نمایندهٔ مذهبی التقاطی بود، و معتقد بود که هر نظام فلسفی بخشی از رشد حقیقت را عرضه می‌کند. تمایل او به مذهب معنوی بیشتر بود. ژانت، با ماده‌انگاری پیکار می‌کرد و نیز با مکانیسم زیست‌شناسانه، و به سختی اعتقاد داشت که مادهٔ بدون نیروی تجریدی بی‌معنی است. ماده هیچ چیز را تبیین نمی‌تواند بکند تا وقتی‌که خواص نیرو و ذهن را به او اسناد دهیم. پل معتقد بود که نظرگاه راستین در فلسفه مذهب معنوی است که با حقایق علوم طبیعی تقویت شده باشد، و در همان زمان اعتبار علت‌های غایی را در حیات ذهن بشناسد. روح نیرویی غیرمادی است که با جسم، عمل متقابل دارد. کتاب علت‌های غایی[7] ژانت به سال ۱۸۷۴ منتشر شد.

---

1. *Logic*.
2. Technical Normative Discipline.
3. "Nominal".
4. Real.
5. Paul Janet.
6. Bourget.
7. *Final Causes*.

گوستاو تیخمولر[1] (۱۸۸۸ـ ۱۸۳۲مـ.). [برونشویگ[2]، گوتینگن، بازل]. وی از لایب‌نیتز و لتسه متأثر بود، و «خود» را حقیقت مرکزی واقعیت تفسیر می‌کرد. تیخمولر نوشت که انواع فلسفه اصلاً با پدیدارها سروکار دارد. جوهر و علیت از تجربه‌های خود برمی‌آیند. وی همچنین میان آگاهی[3] و معرفت فرق قایل است، و از کسانی است که اهمیت ناخودآگاه[4] را تشخیص داده‌اند. تیخمولر اعتقاد داشت که مسیحیت مذهب راستین است، زیرا بر اهمیت فرد بسیار تکیه می‌کند. وی کتاب بقاء روح[5] (۱۸۷۴مـ.) را نوشت که اهمیت آن حتی تا امروز هم باقی است.

استنلی جیونس[6] (۱۸۸۲ـ ۱۸۳۵مـ.). [لیورپول، منچستر، سیدنی[7]، لندن]. جیونس اقتصاددان و منطقی بود. پس از پنج سال کار در ضرابخانهٔ سیدنی و سرپرستی و کار سنجشگری در استرالیا، وی را به عنوان استاد منطق و فلسفهٔ عقلی و اخلاقی و سخنران در اقتصاد سیاسی در منچستر برگزیدند. در سال ۱۸۷۶ وی شغل تدریس در کالج دانشگاه لندن را پذیرفت. آثار متعدد او در منطق از مراجع پژوهش بود، ولی برجسته‌ترین کار او پایه‌های دانش[8] (۱۸۷۴) نام دارد، که در آن برای روش‌های منطقی پایه‌های ریاضی پیشنهاد می‌کند. نظریهٔ او دربارهٔ «جانشینی نظایر»[9] ــ مثلاً «هر چیزی که دربارهٔ یک چیز درست باشد، دربارهٔ همانندان آن نیز درست است» ــ مشخص‌ترین بخش منطق او بشمار می‌رود.

جیونس یک «پیانوی منطقی»[10] ساخت که: هر گاه کلیدهای این ماشین فشار داده می‌شد تا قضایا را نشان بدهد، نتیجه به‌خودی خود در روی ماشین دیده می‌شد. وی اگرچه آن بخش از کار بول را که مخالفت با میل می‌کرد، ستود؛ ولی در برخی از نمودار[11]های بول تجدیدنظر کرد. وی همچنین به پیشرفت این عقیده کمک کرد که: علم جبر جانشین منطق است، نه برعکس. جیونس، در نوشته‌های خود دربارهٔ اقتصاد سیاسی، نظریهٔ سودمندی غایی[12] را (که به کالایی نسبت داده می‌شود) و عبارت از حداقل تقاضایی است که با نیاز یا تقاضای انسان

---

1. Gustav Teichmuller.
2. Braunschweig.
3. Consciousness.
4. Unconscious.
5. *The Immortality of the Soul.*
6. William Stanley Jevons.
7. Sidney.
8. *Principles of Science.*
9. "Substitution of Similars".
10. "Logical Piano".
11. Symbols.
12. *Theory of Final Untility.*

نسبت به یک کالای اقتصادی بوجود می‌آید و ضرورةً موجب ادامهٔ تولید یا استعمال کالا می‌گردد، گسترش داد.

فرانتس برنتانو[1] (۱۹۱۷ـ۱۸۳۸مـ.). [مارینبرگ[2]، ورزبرگ[3]، وین، فلورانس]. فیلسوف و روانشناسِ اتریشی. شهرت او بیشتر به سبب کتاب روانشناسی از نظرگاه تجربی[4] (۱۸۷۴) بود، که در آن پدیدارهای روحی[5] را مانند اموری تعریف می‌کند که «دانسته»[6] عین یا مادهٔ خارجی را در درون خود دارند. کار یا عمل[7]، ذهنی است، ولی محتوای[8] آن جسمی است. در این راه، وی می‌خواست بر ذهن‌انگاری[9] پیروز آید و معتقد بود که شیء خارجی مستقل از شعور واقعیت دارد. به نظر او عمل استناد[10]، یعنی پیوند دادنِ مفهومی به مفهومِ دیگر غیر مادی است، و بیشتر اوقات شخصیت روحانی نفس را بظهور می‌رساند. وی همچنین بر این اعتقاد بود که اشارات[11]، نشانه‌های خردمندی و نیکوکاری خدا هستند. وی خود را یک ارسطویی می‌دانست. برنتانو در آغاز کشیش بود، ولی سرانجام به فلسفهٔ مدرسی سست‌ایمان[12] شد. از نوشته‌های مهمّ او یکی ریشهٔ شناخت حقّ و باطل[13] (ترجمهٔ انگلیسی، ۱۹۰۲) است.

جان فیسک[14] (۱۹۰۱ـ۱۸۴۲مـ.). [هارتفورد، کیمبریج]. وی با وجود اینکه حقوق خواند، و در عمل نیز از آن استفاده می‌کرد، به کار علمی نیز پرداخت. در هاروارد، وی دربارهٔ جنبه‌های تکاملی فلسفه و تاریخ تعلیم می‌کرد. به عنوان مدرس، فیسک به آمریکا و خارج از انگلستان مسافرت کرد. فیسک در کتاب طرح‌هایی از فلسفهٔ گیهانی[15]، اصول تکامل را در فلسفه بکار برده است.

---

1. Franz Brentano.
2. Marienburg.
3. Wurzburg.
4. *Psychology from the Empirical Standpoint.*
5. Psychical phenomena.
6. "intentionally" (= قاصداً؛ متعمداً).
7. Act.
8. Content.
9. Mentalism.
10. Act of Refering.
11. Implications (= استلزامات=بینات).
12. Unorthodox.
13. *Origin of the Knowledge of Right and Wrong.*
14. John Fiske.
15. *Outlines of Cosmic Philosophy.*

فیسک در تاریخ آمریکا، و نیز دربارهٔ مفهوم خدا و سرنوشت[1] انسان کتاب‌ها و مقالات بسیار نوشت.

ماری بوترو[2] (۱۹۲۱-۱۸۴۵م.) [پاریس]. وی یکی از شاگردان لاشلیه بود و در کتاب امکانیت قوانین طبیعت[3] (۱۸۷۴م.) این عقیده را مطرح می‌کند که: در قوانین طبیعت یک سلسله مراتب[4] هست که در هر موردی که در نظر گرفته شود ناگهانی عمل می‌کند. یک قانون، دیگری را لغو می‌کند، و عمل هر یک از آن‌ها مطلق نیست. بنابراین، بوترو استدلال می‌کند که با وجود احترام نسبت به یک قانون ویژه، ممکن است آزاد بود. طبیعت یکسره تسلیم حکم قانون نمی‌شود. روح، مستقل و آزاد است و پایهٔ تبیین جهان است. به نظر بوترو آزادی در هنر، اخلاق، و مذهب آشکار شده است؛ و این همه مقامی والاتر از معرفت علمی دارند.

هانری لوییس[5] (۱۸۷۸-۱۸۱۷م.) [لندن]. شهرت وی به سبب ترجمهٔ حال سودمند و آسانی بود که از گوته[6] نوشته بود (۱۸۵۵). وی همچنین در نوشتن رمانی با داستان‌نویس معروف جرج الیوت[7] همکاری کرد. در آغاز زندگی تحت تأثیر فلسفهٔ حصولی کنت قرار گرفت. تاریخ فلسفه مبتنی بر ترجمهٔ احوال[8] لوییس، یکی از قدیم‌ترین و کامل‌ترین تاریخ‌های اندیشه در زبان انگلیسی است، که خواننده بسیار داشت و چاپ‌های مکرر پیدا کرد.

هدف واقعی این کتاب نشان دادن پوچی مابعدالطبیعه[9] است. بعدها وی از نظرهای تکاملی اسپنسر متأثر شد. لوییس در زیست‌شناسی و روانشناسی و نیز در فلسفه مردی متبحر و بسیار دانا بود. ولی از سروسامان دادن و روشن کردن اندیشه‌های خود ناتوان بود. وی امور ماوراء تجربی[10] را مانند چیزهایی می‌دانست که وجودشان را تضمین می‌توان کرد،

---

1. *Destiny*.
2. Etienne Emile Marie Boutroux.
3. *Contingency of the Laws of Nature*.
4. Hierarchy.
5. George Henry Lewes.
6. *Biography of Goethe*.
7. George Eliot (Marian Evans).
8. *Biographical History of Philosophy*.
9. Vanity of Metaphysics.
10. Meta- Empirical.

ولی همیشه ناشناخته می‌مانند. هر چه از مسایل مابعدالطبیعی وارد شدنی است، باید به سختی در بوتهٔ علمی مورد بحث قرار گیرد. وظیفهٔ فلسفه این است که گسترده‌ترین تعمیم‌های ممکن و معانی تجریدی را بجوید. وی کلمهٔ «ظهورکننده»[1] را برای پدیدارهایی که به سختی تازه، و به علت خواص عامل‌های خود قابل تبیین نیستند، بکار برد. اوج تفکرات لوییس را در کتاب او بنام مسایل حیات و ذهن[2] (۱۸۷۹ـ۱۸۷۴ مـ) می‌توان یافت.

ماکس مولر[3] (۱۹۰۰ـ۱۸۲۳مـ) [دسائو، لندن، اکسفورد]. از زمانی که وی در لایپزیک و برلین دانشجو بود عمیقاً به سانسکریت[4] علاقه پیدا کرده بود. و بعدها ترجمه‌ها و رساله‌های برجسته‌یی در ادبیات سانسکریت انتشار داد. وی به استادی کرسی‌های زبان‌های جدید و فلسفه تطبیقی در اکسفورد برگزیده شد، و در ادیان تطبیقی، و مطالعات خاورشناسی و زبان‌شناسی نیز پژوهندهٔ ممتازی شناخته شد. وی فرهنگ‌های خاوری و مذاهب آن‌ها را به مغرب‌زمینیان شناسانید، به‌ویژه مذاهب هندی را.

مولر مشاهده کرد که در فرهنگ‌های ابتدایی، زبان و دین، دست در دست هم پیش رفته، و هر یک دیگری را روشن کرده‌اند. به نظر او، مذهب، آگاهی از نامحدود یا بیکرانه[5] است، و از سه مرحلهٔ بنیادی می‌گذرد ــ مادی، انسان‌گرایی، و روحانی[6] و در مسیحیت به اوج خود می‌رسد. وی در میان مشرق زمینیان هم مورد احترام بود و چندین درجه و نشان دریافت کرد. به عنوان ناشر کتاب‌های مقدس خاورزمین[7] (۱۹۰۰ـ۱۸۷۵) مولر سرچشمه‌های مذاهب شرقی را در دسترس خوانندگان غربی قرار داد. گذشته از این، وی کتاب انتقاد عقل محض[8] کانت را به دقت ترجمه کرد.

هنری زیگویک[9] (۱۹۰۰ـ۱۸۳۸مـ) [اسکیپتون[10]، کیمبریج]. وی یکی از مدافعان تربیت عالی زنان بود، و در بنای نیونهام کالج[11] در کیمبریج اهتمام بسیار کرد. در کتاب روش‌های

---

1. "Emergent".
2. *Problems of Life and Mind.*
3. F. Max Muller.
4. Sanskrit; Sanscrit.
5. Infinite.
6. The Physical, Anthropological, Psychological.
7. *The Sacred books of the East.*
8. *Critique of Pure Reason.*
9. Henry Zigwick.
10. Skipton.
11. Newnham College.

اخلاق[1] (۱۸۷۵) وی بسیاری از میزان‌های صوری مذهب شهودی را انتقاد کرده برای سودگرایی پایه‌یی عقلی نشان داده است. وی لذت‌گرایی خودپرستانه را رد کرد و از یک نفع‌انگاری اجتماعی[2] که بر پایهٔ اصول اخلاق عمومی باشد جانبداری نمود. گذشته از این‌ها او یکی از اعضای «انجمن پژوهش روانی»[3] بوده و از ناشران مجلهٔ ذهن.

سرلسلی استفان[4] (۱۹۰۴-۱۸۳۲م.) [لندن، کمبریج]. وی ناشر مجلهٔ کورنهیل[5] بود و فرهنگ تراجم ملی[6] را نوشت، که در آن چهارصد ترجمه به خامهٔ خویش گنجانیده بود. ولی دعوی مهم او برای شهرت بر پایهٔ کتابی است در تاریخ تفکر انگلیس در سدهٔ هجدهم[7] (۱۸۷۶م.)، که در آن اندیشه‌های بوکل را با مذهب تحول درهم‌آمیخته بود. فلسفهٔ استفان بیشتر ناشناخت‌انگاری[8] و سودگرایانه است، و بیشتر نوشته‌های او دربارهٔ فیلسوفان سوداگرای انگلیس، دانش، اخلاق، و حقوق اجتماعی و تکالیف مردم است.

او می‌گفت که خداشناسان (متکلمان) از حدود صداقت عقلانی خود پافراتر نهاده‌اند، و برای مشکلات با اندیشه‌های سست و طفره‌های شگفت خود روپوشی ساخته‌اند. انتخاب آدمی‌زاده بیشتر در گرو این نیست که چه چیزی در **نفس امر** خوش‌تر است، بلکه بیشتر بر پایهٔ این داوری است که چه چیزی برای **انجام دادن** خوش‌تر و دل‌انگیزتر است؛ و از این روست که هر کس همیشه نمی‌تواند چیزی را که نمودار خیر غایی برای اوست برگزیند. استفان افراد را نسج‌های اجتماع می‌دانست و چنین عقیده داشت که آن‌ها فقط بالنسبه[9] از پیکر اجتماع جدا هستند. اخلاق، به سبب فشار اجتماعی کژ و تحریف شده است، و اول از همه علایق افراد را مورد توجه قرار نمی‌دهد. به نظر او لذت باید با شرایطی که کارها را در صور ویژه‌یی دلپذیر می‌کند، سنجیده شود. استفان می‌نویسد که بقاء، در جریان تکاملی، غایی‌تر از لذت است، هرچند این واقعیت را مردم آگاهانه درنمی‌یابند.

---

1. *Methods of Ethics.*
2. Social Utilitarianism.
3. Society for Psychical Research.
4. Sir Leslie Stephen.
5. Cornhill Magazine.
6. *Dictionary of National Biography.*
7. *History of English thought in the Eighteenth Century.*
8. Agnostic (=نمی‌دانم‌گرای).
9. Relatively.

لودویگ میشله[1] (۱۸۹۳ـ ۱۸۰۱مـ.) [برلین]. وی در انتشار کتاب‌های هگل کوشید، و یکی از پیروان بسیار وفادار او بشمار می‌رود. میشله در اخلاق، تاریخ فلسفه، تاریخ پیشرفت بشر، و روش‌های جدالی هگل کتاب نوشت. کتاب، تاریخ فلسفه به منزلهٔ دانش راستین[2] (۸۱ـ ۱۸۷۶) یکی از کارهای مهم او در این زمینه است.

پاپ لئون سیزدهم[3] (۱۹۰۳ـ ۱۸۱۰مـ.) [کاپینتو[4]، بروکسل، رم]. وی در بخشنامه‌یی به‌نام فرمان مشورت‌خانه خدا[5] (۱۸۷۸)، و نیز دیگر مدارک، جان تازه‌یی به مطالعهٔ مکتب مدرسی[6] داد. لئون اصرار می‌ورزید که حکمت توماس باید از مآخذ گوناگون گردآوری شود. مسایل نااستوار و ناسودمند را باید ترک کرد؛ حتی نکاتی از مذهب مدرسی را که با اندیشه‌های امروز جور درنمی‌آید باید بدور انداخت، ولی بخش‌های استوار و سودمند آن‌را باید تکمیل کرد ــ به‌ویژه با پیشرفت‌های جدید. از این‌رو، وی معتقد است که معانی گذشته باید مجدداً درک شود و مآخذ اساسی از سر نو مطالعه گردد. بر اثر کوشش، در تحقق بخشیدن به این مقاصد بود که نهضت نو ـ مدرسی[7] گسترش یافت.

چانسی رایت[8] (۱۸۷۵ـ ۱۸۳۰مـ.) [نورسمپتون، کیمبریج]. وی گذشته از فیزیک و ریاضیات، به‌ویژه به ستاره‌شناسی علاقهٔ زیادی داشت. و فیزیک ریاضی را در هاروارد درس می‌گفت. در همین دانشگاه در باب روانشناسی نیز سخنرانی می‌کرد. در همین ایام، وی یکی از اعضای «انجمن مابعدالطبیعی»[9] نیز بود که پیرس و جیمز نیز بدان وابسته بودند. رایت مقاله‌هایی نیز دربارهٔ نظریات جان استوارت میل، اسپنسر، و بین نوشت، و نیز از نظریهٔ انتخاب طبیعی داروین دفاع کرد. رایت معتقد بود که تنها مجوز اصول مجرد در دانش، سودمندی آن‌ها در توسعه دادن معرفت راستین ما دربارهٔ طبیعت است و باید بررسی حسی از نتایج استعمال آن‌ها ممکن باشد. نتایج تفکرات مابعدالطبیعی و کلامی، عملی و اخلاقی است. وی شک داشت که در تاریخ یک نمونهٔ عمومی[10] وجود داشته باشد؛ رایت اصول

---

1. Karl Ludwig Michelet.
2. *History of Philosophy as Exact Science.*
3. Pope Leo XIII.
4. Capineto.
5. *Inscrutabili Dei Consilio.*
6. Scholasticism.
7. Neo - Scholastic movement.
8. Chauncey Wright.
9. "Metaphysical Club".
10. Universal Pattern.

اخلاقی سودگرایانه را تقویت می‌کرد. رایت بر این عقیده بود که: جریان عالم ادواری[1] است و تحول، بی‌نهایت درست نیست. فرق میان ذهن و عین مستقیماً درک نمی‌شود، بلکه نتیجهٔ تحلیل مقاصدی است که از روابط اجتماعی برمی‌آید. **اخلاق علمی**[2] باید از بیم‌ها و امیدها آزاد باشد، و در همان حال باید صرفاً عینی باشد. وی اصرار می‌کرد که تکامل خودآگاهی از راه بکار بردن استعدادهای کهنه در مورد تازه صورت گرفته است. تفکرات فلسفی را باید بیشتر به سبب تحریکاتی که در ذهن ایجاد می‌کند ارزشیابی کرد نه نتایجی که از آن‌ها حاصل می‌توان کرد. کتاب اصلی او بحث‌های فلسفی[3] نام دارد که به سال ۱۸۷۷ چاپ شد.

چارلز پیرس[4] (۱۹۱۴-۱۸۳۹م.) [کیمبریج، بالتیمور، میلفورد[5]]. برای مدت کوتاهی پیرس در دانشگاه‌های هاروارد و جان هاپکینز[6] تدریس می‌کرد. ولی بیشتر عمر او در خدمت مساحی و بازدید سرزمین‌های ایالات متحده گذشت. وی مشغول کارهای تجربی در غلظت زمین[7] و طول امواج نور بود. در مقاله‌یی به‌نام «چگونه می‌توان افکار را روشن بیان کرد»[8] در مجلهٔ ماهانهٔ دانش برای همه[9]، پیرس روش توجه به نتایج تجربی را وسیلهٔ آزمون صحت معنی هر اندیشه معرفی کرد. وی لفظ کردارگرایی یا «پراگماتیسم»[10] را برای نخستین بار بکار برد، و جنبش کردارگرایانه را در فلسفه بنیاد نهاد.

پیرس از کانت، و به طور غیرمستقیم از داروین متأثر بود. وی منطق را به منزلهٔ نظریهٔ عمومی دربارهٔ الفاظ و اشارات[11] تفسیر می‌کرد، و از این جهت آن‌را قلب فلسفه[12] نام داده بود. پیرس یکی از نخستین پایه گذاران منطق ریاضی بود. نظر او دربارهٔ اخلاق این بود که محدودیت اشیاء تعیین هویت یا یکسان کردن خواست‌ها را با امیال اجتماعی نامحدود القاء می‌کند. آرزوی موجودات وقتی بر روی هم انباشته می‌شود، عشق را به صورت نیرویی تکاملی درمی‌آورد.

---

1. Cyclic.
2. Scientific Ethics.
3. *Philosophical Discussions.*
4. Charles S. Pierce.
5. Milford.
6. Johns Hopkins.
7. The density of the Earth.
8. "How to Make Ideas Clear".
9. *Popular Science Monthly.*
10. Pragmatism.
11. Signs.
12. *Heart of Philosophy.*

ویلیام کلیفورد[1] (۱۸۷۹ـ۱۸۴۵مـ.) [اِکْستر[2]، لندن، کیمبریج، مادریا[3]]. کلیفورد پیش از همه چیز ریاضی‌دان بود، و در این موضوع در کیمبریج نشان‌ها و احترامات بسیاری بدست آورده بود. در سال ۱۸۷۱ وی استاد ریاضیات و مکانیک در کالج دانشگاه لندن شد. وی همچنین رساله‌های گوناگونی در ریاضیات برای انجمن ریاضی لندن[4] نوشت، و سخنرانی سودمندی دربارهٔ اتر، اتم‌ها، و خورشید[5] ایراد کرد. از این‌ها گذشته، وی به نظریهٔ معرفت و اخلاق نیز دلبستگی داشت. با قبول عقیده‌یی شبیه آنچه که برکلی و هیوم اظهار داشته بودند، کلیفورد مدعی شد که حقایق بی‌واسطه تجربه، تأثرات حسی هستند. بنابراین اعیان یا اشیاء بیرونی[6]، توده‌یی از دانسته‌هایی است که بر ما آشکار می‌شود. خودهای دیگر برون‌فکنی‌هایی است که از شعور یا ذهن خود هر کس ناشی گشته است. دلیل واقعیت یا وجود جهان خارجی، جریان اجتماعی است. کلیفورد، جوهری راکه جهان از آن ساخته شده «مادهٔ ذهنی»[7] نامیده. و بنظر او این ماده خامی است که احساس‌ها و چیزها را می‌سازد، و آن‌ها هر دو یک چیزند منتهی از نظرگاه‌های گوناگون.

وی **روش‌شناسی**[8] علم را، کردارگرایانه می‌پنداشت. اخلاق او بر پایهٔ اعتقاد به یک **خود قبیله‌یی**[9] دور می‌زند که فرد باید مطیع آن باشد. مذهب او **پرستش عالم**[10] بود؛ «عاطفهٔ جهانی»[11] که با مسیحیت سازمان یافته موجود اختلاف دارد (چه مسیحیت دشمن انسانیت است). خطابه‌ها و رساله‌ها[12]، و عمومیت دانش‌های راستین[13] از نوشته‌های کلیفورد، به ترتیب در سال‌های ۱۸۷۹ و ۱۸۸۵ انتشار یافت.

آرتور بالفور[14] (۱۹۳۰ـ۱۸۴۸مـ.) [ویتینگهام[15]، کیمبریج، لندن]. بالفور از اعضای حزب محافظه‌کار پارلمان انگلیس بود، و در مواقع گوناگون مقام خود را به عنوان یکی از رهبران سیاست ثابت کرد. ولی در میانهٔ همین دوره کوشش‌های سیاسی خود وقت یافت تا به

---

1. William K. Clifford.
2. Exeter.
3. Maderia.
4. London Mathmatical Society.
5. *Ether, Atoms, and the Sun.*
6. Objects.
7. "Mind Stuff".
8. The Methodology of Science.
9. Tribal Self.
10. Worship of the Universe.
11. "Cosmic emotion".
12. *Lectures and Essays.*
13. *Commonsense of the Exact Sciences.*
14. Arthur J. Balfour.
15. Whithinghame.

اندیشه‌های فلسفی نیز بپردازد، و در سال ۱۸۷۹مـ. کتاب دفاع از شک فلسفی[1] خود را انتشار بدهد. به دنبال آن کتاب پایه‌های ایمان، یادداشت‌های مقدماتی برای پژوهش الهیات[2] (۱۸۹۵مـ.) منتشر گشت. فلسفهٔ او اساساً خداشناسانه[3] بود، و بر پایهٔ ایمان مذهبی و برضد مذهب طبیعی.[4]

به نظر او، شک یک مرحله ابتدایی است که پیش از آن یقین عقلی وجود داشته، و با این شک انسان دوباره به مذهب برمی‌گردد. گذشته از این، وی به علوم نیز دلبسته بود، و ادبیات و موسیقی و هنرهای زیبا را نیز دوست می‌داشت. بالفور ادعا می‌کرد که علم بر پایهٔ فرض‌هایی است که از راه ایمان مسلم فرض شده و مذهب نیز همین کار را کرده است. هر دوی مذهب و علم بر پایهٔ «اعتقادهای ناگریز»[5] بنیاد نهاده شده. دانش نیز مانند مذهب یک علت غایی عقلانی[6] برای جهان مسلم فرض می‌کند. وی در سال ۱۹۱۵ خداشناسی و انسان‌مداری[7] را انتشار داد.

بالفور در سال ۱۹۱۹ به مقام ریاست دانشگاه کیمبریج انتخاب شد. وی همچنین از اعضای انجمن پژوهش‌های روانی[8] بود.

گوتلب فرگه[9] (۱۹۲۵ـ۱۸۴۸ مـ.) [ینا]. وی را عموماً یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان منطقی روزگارش به‌شمار می‌آورند. کتاب او به‌نام رساله‌یی در مفاهیم[10] (۱۸۷۹) راه انتقال از جبر بول را به نظامی بسیار تعمیم یافتهٔ منطقی هموار کرد. (این روش چندان فنی بود که مدت‌ها «سخت ناشناخته مانده بود و معاصران آن‌را بد فهمیده بودند.») و در آن توابع قضیه و حساب جامعه و فاضله، کمیت سنجان[11]، و مفهوم موروثی خواص ظاهر می‌گردد؛ وی همچنین یک تحلیل منطقی استقراء ریاضی را به حساب جامعه و فاضله درآورد. این کتاب پایه گسترش‌های مهمی در آینده نوشته‌های فرژه شد.

---

1. *Defence of Philosophic Doubt.*
2. *The Foundations of Belief, Being Notes Introductory to the Study of Theology.*
3. Theistic.
4. Naturalism.
5. Inevitable beliefs.
6. Rational Ultimate Cause.
7. *Theism and Humanism.*
8. Psychical Research.
9. Gottlob Frege.
10. *Begriffschrift* (*Treatise on Concepts*).
11. Quantifiers.

ویـــلهلم وونت[1] (۱۹۲۰ـ ۱۸۳۲مـ.) [نکـــاروا[2]، هـــایدلبرگ، لایـــپزیک]. وی در وظایف‌الاعضاء، روانشناسی، و فلسفه را از چهره‌های ممتاز بـود، و نـخستین آزمـایشگاه روانشناسی را بنیاد کرد و نیز در روانشناسی مردم[3] پژوهش‌های گسترده‌یی انجام داد. به‌نظر وونت، آگاهی یا شعور[4] پایهٔ همهٔ معرفت است. همهٔ تجربهٔ ما ذهنی است، اگرچه علت‌های خارجی نیز برای آن‌ها وجود دارد. مقولات تجربه، اگر جهان بیرونی با آن‌ها موافقت نکند نباید ظهور و دوام داشته باشد. ماده‌انگار شدن یا معنی‌انگار شدن هر کس وابسته به این است که معرفت خود را با تجربه‌های برونی یا درونی آغـاز مـی‌کند. عـقیدهٔ وونت ایـن بـود کـه مکانیسم جهانی یک واقعیت روحانی را، پنهان می‌سازد، که با مکانیست خـود مـا شـباهت دارد. نظریهٔ معرفت، در عالم واقع به عنصر روحانی تقدم می‌بخشد؛ و نیز روانشناسی نشان می‌دهد که حیات اصلاً، اراده[5] است. وی مدعی بود که روح، جـوهر نـیست، بـلکه فـعلیت خاص است. به نظر وونت، اخلاق، کارش این است که اراده‌های فردی را در یک ارادهٔ جهانی یا عمومی[6] وحدت بخشد و آن خود مطلق است. واقعیت عبارت است از همهٔ مـوجودات کوشا[7]، که به صورت پدیدارها ظاهر گشته‌اند. وونت در کتاب خود منطق[8] (۱۸۸۳ـ ۱۸۸۰) به تفصیل بحث می‌کند از قوانین اندیشه که بر شناخت حقیقت[9] اثر می‌گذارند.

جان ون[10] (۱۹۲۳ـ ۱۸۳۴مـ.) [هل[11]، کیمبریج]. وی در آغاز در علم اخـلاق سـخنرانـی می‌کرد و در ۱۹۰۳ رییس گونوایل و کالج کایوس[12] در کیمبریج شد، و بعدها یک تاریخ مبتنی بر شرح احوال بزرگان همین دانشگاه نوشت. شهرت او به خاطر کتاب اوست در منطق، که بخش مهم آن موسوم به منطق نموداری[13] (۱۸۸۱) است. مقصود وین این بود که در نظام‌های منطق بول وجیونس اصلاحاتی بکند، و منطق نموداری را بیشتر از پیش رواج بخشد. وی این عقیده را ــ که منطق با رواج ریاضیات نابود خواهد شد و بی‌اعتبار خواهدگشت ــ رد کرد به

---

1. Wilhelm Wundt.
2. Neckarau.
3. Folk- Psychology (= روانشناسی توده).
4. Consciousness.
5. Will.
6. Universal will.
7. Striving Beings.
8. *Logic*.
9. Turth.
10. John Venn.
11. Hull.
12. Gonville and Caius College.
13. *Symbolic Logic*.

دلیل اینکه به نظر وی روش‌های حساب جامعه[1] در این دو زمینه باید از هم جدا باشد، هرچند که هر دوی آن‌ها شعبه‌های یک زبان رمزی یا نموداری هستند. منطق سنتی را نیز نباید لغو کرد و فراگرفتن آن‌را بیهوده انگاشت؛ زیرا هنوز هم مقام و اعتبار شایستهٔ خود را در زمینهٔ تفکر حفظ کرده است. پیشرفت و گسترشی که منطق اخیراً یافته مرهون تعمیم دادن[2] آن است. وی مجموعه‌یی از نمودارها وضع کرد که هم پیوندی[3]های طبقات منطقی را در متجاوز از پنج شکل عرضه می‌کند. وی منطق را به وسیلهٔ تبیین و نظام دادن واقعیت‌های جهان از طریق وسعت و اندازهٔ راستین آن‌ها اعتبار بیشتری بخشید. در حالی‌که ون نسبت به تجربهٔ عالم واقع وفادار مانده بود، کتاب‌هایی نیز در منطق بخت[4] و منطق تجربی[5] نوشت.

فردریخ جودل[6] (۱۹۱۴ـ ۱۸۴۹مـ.) [مونیخ، پراگ، وین]. اخلاق و تاریخ آن مورد علاقهٔ خاص او بود. نوشته‌های جودل تأثر او را از **حصول‌انگاری** نشان می‌دهد، و در نتیجه وی اصرار می‌ورزد که: معرفت نمی‌تواند تجربه را تعالی ببخشد. صورت‌هایی که از تصور یا تفکر در ذهن ما پدیدار می‌آیند، به‌وسیلهٔ روابط اشیاء معین می‌شوند. اخلاق باید آرمان‌های عملی را دنبال کند؛ و باید از مذهب، و مابعدالطبیعه و سیاست مستقل باشد. مفهوم انسانیت که ضمناً مایهٔ توسعهٔ خواست‌های خود می‌گردد، او را بی‌نیاز می‌سازد از اینکه به واقعیت متعالی[7] یا والایی پناهنده شود. اصل اخلاقی، بر پایهٔ یک **ارادهٔ فوق فردی**[8] است.

در مبحث وجودشناسی[9]، جودل از یک نظریهٔ همسانی[10] جانبداری می‌کند؛ و نیز از فرضیهٔ توازن موجود در جسم و روح سخن می‌گوید که در آنجا شرایط عصبی مایهٔ وجود آگاهی یا شعور می‌گردد. روح عبارت است از وحدت تجربهٔ روحی.[11] کتاب تاریخ اخلاق در فلسفهٔ جدید[12] (۱۸۸۲) از کتاب‌های برجستهٔ اوست.

---

1. Calculation.
2. Generalization.
3. Interrelations.
4. *Logic of Chane.*
5. *Experimental Logic.*
6. Friederich Jodl.
7. Transcendent.
8. *Over Individual Will.*
9. Ontology.
10. Identity Theory.
11. Psychic experience.
12. *History of Ethic in Modern Philosophy.*

ویلهلم دیلتای[1] (۱۹۱۱-۱۸۳۳مـ.) [بیبریخ[2]، برلن]. وی فلسفه را بر پایهٔ تجربهٔ درونی بنا نهاد، و مذهبی پدید آورد که آن‌را **معنی‌انگاری تحصلی** می‌توان نامید. کار فلسفه این است که محرک‌های درونی یک فرهنگ را به مرحلهٔ آگاهی یا شعور آن‌ها برساند و مقاصد والا و عالی آنان را تحقق ببخشد. نه تنها همهٔ تفکر، بلکه همهٔ حیات روحی، مربوط به معرفت می‌شود. وی میان دانش‌های روح و دانش‌های طبیعی فرق می‌نهد؛ دانش‌های روحی با واقعیت بی‌واسطه و ارزش‌ها و موازین سروکار می‌یابد. این دانش‌ها، به نحوی که در تاریخ و اجتماع ظاهر می‌شود، از واقعیت بحث می‌کنند، و همین‌طور با نظام‌های فرهنگی و صورت‌های خارجی آن‌ها. جهان خارج که در پدیدارها ظاهر می‌گردد یک ارتباط دوجانبه است و با خود ما متضاد است.

کتاب مقدمه‌یی بر دانش‌های روحی[3] دیلتی در سال ۱۸۸۳ انتشار یافت.

تامِس هیل گرین[4] (۱۸۸۲-۱۸۳۶مـ.) [بیرکین[5]، اکسفورد]. در کتاب تمهیدی بر علم اخلاق[6] (۱۸۸۳) وی نخستین اشکال **معنی‌انگاری مطلق** انگلیسی را عرضه کرد. به‌نظر وی یک زمینهٔ مابعدالطبیعی لازم است تا به اخلاق معنی و مفهوم لازم را بدهد. مسایل اصلی [این متافیزیک] نیز مربوط به واقعیت‌های شعور است، و ساده‌ترین بیانی که لازم است برای آن‌ها بیابد. به نظر گرین، آنچه برای بیان تجربه لازم است، ضرورة باید راست باشد. برخلاف حقیقت مشهور تکامل زیست‌شناسی، بیان پسندیده‌یی از جریان شعور انسان بدست نمی‌دهد. غایت کل[7] ماده نیست، بلکه روح است که ساحت روابط تفکرات است و **خود**، و **جهان**، و **خدا** را دربردارد. **خود**، برای معرفت در درجهٔ اول اهمیت است، ولی خدا برای هستی در درجهٔ اول اهمیت است. وی بر این رأی بود که ذهن به عنوان عامل یکسان‌کننده، برای وحدت بخشیدن به کثرت بکار می‌آید. و همین خود جریان خود-تحقق‌بخشی[8] جهان را در ذهن ما به‌خوبی نشان می‌دهد. ذهن در اندرون ما تنها از راه انعکاس بر روی خود شناخته می‌شود؛ ازاین‌رو، معنی عمل کشف می‌گردد.

---

1. Wilhelm Dilthey.
2. Biebrich
3. *Introduction to the Sciences of the Spirit.*
4. Thomas Hill Green.
5. Birkin.
6. *Prolegomena to Ethics.*
7. Ultimate Whole.
8. Self- Realisation.

گرین معتقد بود که واجب این است که انسان به آینده بنگرد و نخست به یک آرمان اخلاقی دست یابد، تا اینکه به گذشته بنگرد و گذشتهٔ خود را از لحاظ زیست‌شناسی بررسی کند. این (هدف) نیز در یک آرمان ویژهٔ شخصی متمرکز می‌شود تا در نیکبختی نژادی.

جرج موریس[1] (۱۸۸۹-۱۸۴۰م.) [نورویچ[2]، ورمونت، هانور، نیوهمپشایر؛ آن آربور، میشیگان، بالتیمور، ماری‌لند[3]]. وی در جنگ داخلی امریکا شرکت کرد، فلسفه و خداشناسی را برای چندین سال در آلمان خواند و به عنوان استاد زبان‌های جدید و ادبیات در دانشگاه **میشیگان** برگزیده شد. بعدها (۱۸۸۹-۱۸۸۱م.) وی در همین دانشگاه استاد فلسفه شد، و در دانشگاه **جانز هاپکینز** نیز درس می‌گفت. اندیشه‌های وی از کانت و ارسطو هر دو متأثر است. وی معتقد بود که اعمال ذهن، حرکاتی هستند که می‌توان آن‌ها را شبیه انواع حرکات دیگر و قوانین کارمایهٔ طبیعی دانست. تفکر، توالی منطقی نیست، بلکه یک رشته فعالیت‌های جاندار و زنده است. وی از این نظرگاه بود که اسپینوزا، لایب‌نیتز، و هگل را انتقاد می‌کرد.

به‌نظر موریس، فلسفه: دانش حیات جسم در حال کار کردن است. وی کوشید بی‌آنکه فلسفه را جانشین علوم دیگر بکند، آن‌را بر پایه‌یی علمی استوار کند، و آن‌را بر پایهٔ یک **معنی‌انگاری پویا**[4] قرار داد که در روش‌های خود از هر یک از علوم ویژهٔ دیگر وسیع‌تر و آزادتر بود، ولی غیرعلمی هم نبود.

کتاب فلسفه و مسیحیت[5] موریس به سال ۱۸۸۳ انتشار یافت.

کارل استومف[6] (۱۹۳۶-۱۸۴۸م.) [وایزنتید[7]، پراگ، برلین]. جنبه‌های گوناگون فلسفه برنتانو با وجود استومف اهمیت بیشتری یافت. شهرت وی بیشتر بر پایهٔ پژوهش‌هایی است که در روانشناسی موسیقی[8] کرده است، ولی وی در مابعدالطبیعه و نظریهٔ معرفت نیز کتاب نوشت. **روح**[9]، نوعی **کارمایه** است که معادلی جسمانی دارد. وی نوشت که جهان، به عنوان یک کل[10] نظامی علمی است که در آن هر جزئی نقشی را بازی می‌کند. کثرت بر پایهٔ یک

---

1. George Sylvester Morris. 2. Norwich.
3. Vt. Hanover, N.H; Ann Arbor, Mich; Baltimore. Md. 4. Dynamic Idealism.
5. *Philosophy and Christianity.* 6. Carl Stumpf.
7. Wiesentheid. 8. Psychology of Music. 9. Psychical.
10. Whole.

وحدت متعالی قرار دارد، که از طریق تکامل مطابق طرح دقیقی کار می‌کند. کارل پدیدارهای حس را نه مادی می‌داند نه روحی، بلکه می‌گوید که: آن‌ها مرکب از ماده‌یی است که این‌دو از آن‌ها ساخته شده‌اند.

پدیدارشناسی[1]، پدیدارهای حسی را به ساده‌ترین اجزاء آن تحلیل می‌کند. روح مقدم بر طبیعت است، زیرا آن‌را بی‌واسطه داده‌اند و حال آنکه دومی یعنی طبیعت از آن برآمده است. روانشناسی صوت[2] استومف، که بر مبنای آن اندیشهٔ او گسترش یافته بود، در میانهٔ سال‌های ۱۸۹۰ ـ ۱۸۸۳ منتشر شد.

جیمز مارتینو[3] (۱۹۰۰ ـ ۱۸۰۵مـ.) [نورویچ، دربی، لیورپول، منچستر، لندن]. در آغاز جوانی وی شاگرد مهندسی در دربی بود. بعد به کلیسا روی آورد، و وارد کالج توحیدی[4] منچستر شد. همچنین حدود بیست‌وپنج سال در لیورپول بکار وعظ و خطابه اشتغال داشت. در سال ۱۸۴۰ وی به عنوان استاد فلسفهٔ ذهنی و اخلاقی و سیاست اقتصادی در منچستر برگزیده شد. در سال ۱۸۵۷ وی به لندن آمد و به تدریس در کالج لندن که در سال ۱۸۵۳ بنیاد شده بود پرداخت، در سال ۱۸۶۹ مدیر همان کالج شد. مارتینو از گرفتن موضع‌های افراطی در روابط با کلیسا و دولت اجتناب می‌کرد، ولی وی اطمینان یافته بود که بر سیاستمداران بیشتر از شریعتمداران کلیسا می‌توان اعتماد کرد. مارتینو روشی جهت همکاری و اتحاد فرقه‌های مذهبی پیشنهاد کرد که بدون تعرض به آیین، انجمن، یا اصول عقاید آن‌ها عمل کند، بلکه بر پایهٔ پیشرفت‌های تاریخی، منش اخلاقی و ظرفیت و استعداد آن‌ها باشد. ولی این طرح عملی نبود و متروک ماند.

کتاب نمونه‌هایی از نظریهٔ اخلاقی[5] (۱۸۸۵) مارتینو کار برجسته‌یی بود. اگرچه در آغاز توجه بسیار او معطوف به تجربه‌انگاری بود، ولی تأملات عمیق او دربارهٔ مسایل حیات درونی، و نیز مسؤولیت و تکلیف، او را بر این واداشت که طبیعت‌گرایی را ترک گوید و به معنی‌انگاری بپردازد. وی همین فلسفهٔ دوم را در آلمان تحصیل کرد، به‌ویژه همهٔ درس‌های ترندلنبرگ را دربارهٔ تاریخ فلسفه خواند.

---

1. Phenomenology.
2. *Psychology of Tone*.
3. James Martineau.
4. Unitarian.
5. *Types of Ethical Theory*.

توجه عمدهٔ او بیشتر معطوف اخلاق و فلسفهٔ مذهب بود. نظر مارتینو این بود که علیت صرفاً **پدیداری**[۱] نیست؛ بلکه از جهانی **غیرپدیداری**[۲] سرچشمه می‌گیرد. آزادی اراده، و قدرت خدا پایه‌های استوار تفکر او هستند. سخن کوتاه اینکه، اعتقاد بنیادی او **خود** است و آگاهی یا شعور اخلاقی آن، که کمال خود را در مذهب می‌یابد.

فرنسیس أبت[۳] (۱۹۰۳ـ ۱۸۴۰مـ.) [بستن]. وی از هاروارد و مدرسهٔ الهیات میدوایل[۴] فارغ شد. پس از پنج سال خدمت در کلیسای توحیدی به سبب اعتقادات ویژه‌یی که داشت، از کار خود کناره گیری کرد. وی روزنامه‌نویس شد. و الفهرست[5] را که روزنامه‌یی هفتگی بود در موضوعات مذهبی، منتشر می‌کرد. خداشناسی علمی[۶] (۱۸۸۵) أبت نسخهٔ بسط یافته‌یی است از یک سخنرانی که أبت دربارهٔ معنی خدا ایراد کرده بود، و پاسخی بود به این پرسش: «آیا وحدت وجود نتیجهٔ معقول دانش جدید است؟» وی کوشید تا تأیید فیلسوفان رسمی را نسبت به این موضوع کسب کند، ولی توفیقی نیافت.

أبت یکی از پایه‌گذاران انجمن مذهبی آزاد[۷] بود که خود را وقف این نکات کرده بود: ۱) پژوهش مذهب خردمندانه بدون اتکا بر کلیسا و پدران کلیسایی، ۲) یک قانون اخلاقی که مستقل از الهیات باشد، ۳) اعتقاد به خدا بدون اتکاء بر نظامی خرافی یا جزمی، و ۴) مذهبی که مردم را به کار و عمل بخواند. أبت عقیدهٔ کانت را دربارهٔ فرق میان پدیدارها و دیدارها را رد کرد، و یک نسبیت عینی[۸] را گسترش داد. واقع‌گرایی او بر پایهٔ تحلیل عینیت روابط است که به نظر او به وسیلهٔ تجربه و آزمایش نمایانده می‌شود. معرفت نتیجهٔ روابط پویای متقابل جهان و ذهن است. وی از یک زیست‌شناسی اندامی، و روانشناسی زیست، و جهانشناسی اندامی جانبداری می‌کرد.

ارنست ماخ[۹] (۱۹۱۶ـ ۱۸۳۸مـ.) [توراس[۱۰]، وین، گراتس[۱۱]]. در آثار عمدهٔ ارنست ماخ

---

1. Phenomenal.
2. Non - Phenomenal.
3. Francis Ellingwood Abbot.
4. Meadville Theological School.
5. *The Index*.
6. *Scientific Theism.*
7. Free Religion Association.
8. Objective Relativism.
9. Ernest Mach.
10. Turas.
11. Grats.

به‌ویژه کتاب او به‌نام تحلیل احساس[1] (۱۸۸۶) تفسیری حصول‌انگارانه از علم بچشم می‌خورد. وی با در نظر گرفتن نتایج فلسفه‌های بارکلی، کانت، و کنت، اظهار داشت آنچه را که ماده می‌نامند، صرفاً ترکیب احساس‌هاست، و خود نیز عیناً چنین است. وی اصول نخستین یا ماتقدم را رد کرد. دانش، باید از استره اکام[2] پیروی کند و هر چه ممکن است با اصل اقتصاد در اندیشه[3] بر خود حکومت کند، و نظریات خود را هر چه بیشتر آسان گرداند. وی همچنین توصیف محتویات غیرقابل تبدیل آگاهی یا شعور و کشف روابط آن‌ها را به دانش حواله می‌دهد؛ و در همین حال از تفسیرهای مابعدالطبیعی نیز اجتناب می‌کند. فرض‌ها[4] موقتاً مقتضی هستند، ولی باید جای خود را با مشاهدات[5] عوض کنند.

او معتقد بود که مفاهیم باید به منزلهٔ نمودارهای اختصاری[6] از گروه احساس‌ها باشد. معرفت وسیله‌یی است برای عمل؛ اراده در زندگی مقدم است. ماخ چنین می‌اندیشید که یک اندیشه یا نظرگاه جهانی وسیله خواهد شد تا ما را با محیط اطراف خودمان ارتباط بدهد.

فردریک نیچه[7] (۱۹۰۰-۱۸۴۴م.) [روکن[8]، لایپزیک، بازل]. وی حیات را بنابراصول مذهب تحول تفسیر می‌کرد، و آن‌را بر پایهٔ ضرورت زیستی و بقاء أنسب[9] می‌نهاد و بدین سبب از آن معنی «خواست نیرومندی»[10] یا قدرت‌طلبی را استنباط کرده است. این نکته جوهر زندگی و میزان ارزش‌هاست. حیات، کوشش پایداری است در سامان بخشیدن به انگیزهٔ نابسامان[11] و پریشان درونی. وی فلسفهٔ قدیم[12] را خواند، و در آن رشته مقام استادی دانشگاه بازل را بدست آورد تا اینکه بیماری او را وادار کرد که از شغل خویش کناره بگیرد؛ ولی کوشش ادبی با حرارتی را ادامه داد. وی مجذوب مقابلهٔ جنبهٔ «دیونیزیان»[13] (دیوانه‌وار، بی‌اختیار) حیات با جنبهٔ «اپولونیان»[14] (موزون، منظم) آن بود، اصرار می‌ورزید که جنبهٔ نخستین بر جنبهٔ دومین غالب است. همین عقیده او را بر آن داشت که روزگاری شوپنهاور و واگنر را بستاید، اگرچه همواره روح بدبینی و یأس‌انگاری آن‌ها را رد می‌کرد. نوشته‌های

---

1. *Analysis of Sensation.*
2. Ockham's Razor. (= تیغِ آکمِی).
3. Principle of Economy of thought.
4. Hypotheses.
5. Observations.
6. Shorthand Symbols.
7. Friedrich Wilhelm Neetzche.
8. Röcken.
9. Survival of Fittest.
10. "Will to power".
11. Unformed.
12. Classical Philosophy.
13. Dionysian.
14. Appollonian.

نیچه با خوش‌بینی گسترده‌یی مشحون است، و گذشته و حال را به امید آیندهٔ شکوهمند تحقیر می‌کند. موازین اخلاق باید به‌نحوی دگرگون شوند که (مردمان) به پذیرش ابرام راستین حیات[1] گردن بگذارند، و خود را از تمایلات همتراز سازندهٔ سنت‌ها آزاد گردانند ــ **سنت‌ها و موازین ترسایی، افراد ناتوان را دوست و محبوب مردم کرده است**، و بدین ترتیب از کمک کردن به پیشرفت نژاد ناتوان مانده‌اند. موازین سنتی، **اخلاق بردگی**[2] را مطلوب مردم قرار داده نه **اخلاق سروری**[3] را.

وظیفهٔ معرفت این است که **به قدرت** یاری دهد. به نظر نیچه باید نمونهٔ قهرمان اشخاص، ارزش‌های زندگانی را مقرر سازند، نه مردمان متوسط. تودهٔ مردم به منزلهٔ ابزاری هستند در خدمت سروران.[4] ازاین‌رو، وی می‌اندیشد که جریان تکامل از برای ابرمردان[5] به حرکت افتاده است. قدرت به نجابت[6] نیز کمک می‌دهد، و غایت زندگانی این است که ابرمردان بوجود آیند؛ پیکار و سختی ناتوانان را **وجین** می‌کند، از این جهت وجود آنان از نظرگاه اصلاح شدن نژاد مفید است. نظر نیچه این بود که تنها کسانی می‌توانند زنده بمانند که بتوانند خود را سروران دوروبر خود نشان دهند. معرفت ما وسیله‌یی نیست برای رسیدن به ماهیت غایی طبیعت، بلکه ابزاری است برای بقاء. جریان تکامل، خود را در **ادوار بازگردندهٔ**[7] بی‌پایانی تکرار می‌کند. شرح قابل توجهی از اندیشه‌های او را در فراسوی نیکی و بدی[8] (۱۸۸۶) توان یافت. افکار نیچه بیشتر شاعرانه است تا فیلسوفانه. اندیشه‌های او پرتوهایی از اشراق است تا استنباطات منظم تحلیلی.



برای توضیحِ بیشتر دربارهٔ نیچه، که امروزه اهمّیّت بسیاری یافته، گوییم:

در ۱۵ اکتبر سال ۱۸۴۴ نخستین فرزند خانوادهٔ یک پیشوای روحانی لوتری از روکن[9] در کشور ساکسونی پروس پا به عرصهٔ وجود نهاد که چون تولّدش مصادف با زادروز فردریک ویلهم چهارم[10] پادشاه پروس و حامی سلطنتی قسیس[11] نیچه بود، به احترام این پادشاه او را فردریک ویلهم نام نهادند. بنابراین فردریک نیچه که در آینده می‌بایست به عنوان یک دشمن

---

1. True Urge of life.
2. Slave - Morality (Sklaven - moral).
3. Master - Morality (Herren - Moral).
4. Greats.
5. Supermen.
6. Nobility.
7. Recurrent Cycles.
8. *Beyand Good and Evil.*
9. Röcken.
10. Freidrich Wilhelm IV. King of Prussia.
11. Pastor.

مصمّم مسیحیّت شناخته شود سال‌های اوّلیّهٔ عمر خود را در خانواده‌یی مسیحی و روحانی گذرانید. پدر و پدربزرگِ مادرش کشیش بودند و خود او در روزگار جوانی امیدوار بود که روزی در سلک کشیشان درآید. روح آرمان‌گرای و شاعرانهٔ او جز این نمی‌توانست که تحت تأثیر جوّ دینی دوران کودکی و آیین نماز و موسیقی کلیسای دهکده‌یی که در آن می‌زیست و پیشینهٔ پدرش قرار گیرد، به نحوی که در سال‌های بعدی حتّی احترامی نسبت به مسیحیّت اصیل پیدا کرده بود[۱]، چنانکه همیشه مسیحیان معتقد را از خواندن کتاب‌های خود برحذر می‌داشت. یک‌بار زمانی که نیچه سرگرم نوشتن کتاب زرتشت[۲] بود زن جوانی از او پرسید که آیا او آن روز یکشنبه به کلیسا رفته است، و نیچه مؤدّبانه پاسخ داد «امروز نه». بعدها برای دوستش ماجرا را تعریف کرد و گفت: «اگر ذهن آن دختر را مشوش کرده بودم سخت وحشت‌زده می‌شدم». در قسمت دوم کتاب زرتشت این جمله را می‌خوانیم: «این‌ها کشیشان‌اند: با اینکه آن‌ها دشمنان من‌اند بگذار به آرامی و با شمشیرهای در نیام از کنار آن‌ها بگذریم. در میان آنان حتی قهرمانانی نیز هستند؛ بسیاری از آنان بسیار رنج دیده‌اند و لذا می‌خواهند که دیگران را هم متحمّل رنج و مشقّت سازند. آن‌ها دشمنان بدی هستند و هیچ چیز آن‌ها به اندازهٔ افتادگی و فروتنی کاذبشان کینه‌انگیزتر نیست. کسی که به آن‌ها نزدیک شود به سهولت خود را آلوده می‌سازد. اما خون من با خون آن‌ها پیوند دارد. به‌علاوه مایلم که ببینم روزی خون من به خون آن‌ها شرف و آبرو بخشیده است».[۳] تأثیرات اوّلیّه را به‌آسانی نمی‌توان محو کرد. ممکن است به همین علّت باشد که نیچه با جملات بعدی خود می‌خواسته بدین وسیله احساسی را که نیمه‌کاره شکل یافته بود و دائماً او را تحت فشار داشت سرپوشی بگذارد، و شاید هم به همین علّت بود که در داوری خود نسبت به آیینی که با آن برآمده بود بی‌انصاف و غیرعادل باشد و احتمالاً بدین سبب بود که خود او در اشتباه بود نه مسیحیان. سال‌های تاریک دیوانگی که در دورهٔ آخر عمر به سراغ او آمده بود ممکن است بر اثر هیجان دائمی توأم با انکار دینی بود که حسّ می‌کرد با او در ستیز است؛ ادّعایی که به هیچ نحو انکار برنمی‌تابد.

---

۱. این احترام نسبت به مسیحیّت اصیل همچنان باقی ماند. ولی این نکته را هم انکار نمی‌توان کرد که آثار او حاوی بسیاری از نکات کفرآمیز است و برای خوانندهٔ مسیحی بسیار تنفرانگیز.

2. *Zarathustra.*

۳. زرتشت، ۱۰۵ـ۱۰۶.

پدرِ نیچه در سال ۱۸۴۹ پس از یک دوره اختلال حواسّ که به علّت سقوط شدید عارضش شده بود، درگذشت و مادرش به شهر نومبرگ نقل مکان کرد. در این شهر نیچه با مادر و خواهر و مادربزرگش و دو خالهٔ خود زندگانی می‌کرد و این برای مردی جوان اجتماعی بسیار زنانه بود. او کودکی موقّر و درون‌گرا بود به طوری که همسالانش او را «کشیش کوچک» خطاب می‌کردند. در شهر نومبرگ موسیقی نقشی واقعی در زندگانی نیچه بازی کرد و او در سنین پایین به تصنیف «موتت»[1] و سرودنِ شعر آغاز نمود. نیچه وقتی به سن بلوغ رسید به عنوان یکی از استادان ادبیات و موسیقی آلمان شناخته شد و این امر برای او بسیار اهمّیّت داشت. درواقع نبوغ او همچنانکه گه‌گاه گفته می‌شود بیشتر در شعر و ادبیات و موهبت‌های تخیّلی بود تا در مباحث فلسفی. زیرا با اینکه نیچه مشتاقانه خود را به فلسفه منسوب می‌سازد، امّا فلسفهٔ او شامل پیام والایی برای بشریت نیست، ولی به عنوان یک نویسندهٔ آلمانی هرگز نخواهد مرد. در سال ۱۸۵۴ نیچه وارد ورزشگاه شهر نومبرگ شد، امّا چهار سال بعد یعنی در سال ۱۸۵۸ به مادر او یعنی خانم نیچه[2] یک بورس تحصیلی جهت پسرش در مدرسهٔ معروف پورتا[3] که پنج مایل از شهر نومبرگ فاصله داشت اهدا گردید. بنیاد اصلی سیستری[4] در روزگارِ اصلاح دینی به مدرسهٔ شبانه‌روزی لوتری اختصاص داده شده بود و در همین جا بود که نیچه شش سال از عمرش را سپری کرد. نیچه در طول سال‌های اول تحصیلش در پورتا به علّت مقرّرات سخت و ملال‌انگیزی که در آنجا حاکم بود خوشحال نمی‌نمود، اما او سخت می‌کوشید و مسلماً به عنوان شاگرد سال ششم[5] لذّت می‌برد.

نیچه تحت تأثیر مطالعاتش و همچنین یکی دو تا از استادانی که انتقاد والا[6] و عمیق آثار را بسط می‌دادند شروع به تَبَرّی از مسیحیّت کرد، امّا این هُویّت‌باختگی[7] زمانی که در مدرسهٔ

---

۱. موتت (=Motet) آهنگ چندصدایی که برای بخشی از کتاب مقدّس ساخته در کلیسا می‌سرایند.

2. Frau Nietzsche.

3. Pforta.

۴. سیستری‌ها (=Cistercians) پیروان یک فرقهٔ مذهبی هستند که به سال (۱۹۰۸) در سیتو (=Citeaux)یِ برگوندی پایه‌گذاری شد. این فرقه برای باز آوردن اصول تعصّب‌آمیز فرقهٔ بندیکتین‌ها می‌کوشیدند. و در سدهٔ دوازدهم توسُّط قدّیس استفان هاردینگ و قدّیس برنارد (=St. Bernard) به سرعت توسعه و رواج گرفت.

5. Primaner.

۶. مقصود از «انتقاد والا» (=High Criticism) در زبان انگلیسی، بررسی دقیق، تاریخی و علمیِ آثار دینی، به‌ویژه کُتُب مقدّس یعنی تورات و انجیل است.

7. Alienation.

«پورتا» تحصیل می‌کرد به‌طور کامل انجام نگرفت. انقطاعِ کامل بعداً اتّفاق افتاد، ولی بیزاری و گریز نیچه از مسیحیّت از مدرسهٔ «پورتا» آغاز شده بود.

پایان‌نامهٔ تحصیلی نیچه حاکی از ضعف وی در ریاضیّات بود، در حالی‌که حکایت داشت او در دروسی مانند زبان‌های یونانی، آلمانی و لاتین و همچنین فهم کتاب مقدّس چهرهٔ تابناکی است. طبیعی است که علاقه و تحسین وی نسبت به فرهنگ یونانی از دوران مدرسه بوجود آمده و نویسندگان کلاسیک که در آن زمان به آنان علاقه می‌ورزید، افلاطون و اشیل[1] بودند. نیچه از تصنیف اشعار ادبی و موسیقی لذت می‌برد و به‌اتّفاق دوستانش انجمنی ادبی تشکیل دادند به‌نام جرمانیا[2]. در سال آخر تحصیل مقرّرات ساده‌تری در مدرسهٔ «پورتا» اجرا می‌شد و نیچه از این مسأله و همچنین وجود انجمن جرمانیا که انگیزه و محرکی برای او بوجود آورده بود و نیز از مجالست با دوستان و آمیزش و مُراوده با استادان خود و از کار ادبی که انجام می‌داد لذّت می‌برد و به همین مناسبت بود که در مراسم جشنِ فارغ‌التحصیلی با اخلاصِ تمام مراتب دین و قدردانی خود را نسبت به خداوند، پادشاه، استادان، و بالاخره دوستانش بیان داشت و در سال ۱۸۶۴ آن مدرسه را ترک کرد.

در اکتبر سال ۱۸۶۴ نیچه به اتفاق دوستش به شهر بن عزیمت کردند. او می‌گوید: «من با حسّ غرور و آیندهٔ درخشان و پایان‌ناپذیر در پیش روی خود به شهر بن وارد شدم». نیچه به یک «کلوپ» دانشجویی همانطور که مرسوم بود پیوست و خود را در میان دوستانی که شادی می‌کردند و خوش بودند، انداخت و حتی یک بار دوئل کرد، ولی به‌زودی از طرز رفتار و به‌ویژه از افراط آن‌ها در مشروب خوردن خسته و متنفّر گردید و پس از تلاش‌های زیاد موفق نشد تا دوستان و هم‌مشربان خویش را به آن راهی که خود می‌پسندید هدایت کند، لذا از انجمن مذکور کناره گیری کرد. در آغاز به فراگرفتنِ علم الهیّات و زبان‌شناسی پرداخت، ولی پس از مدتی آموختن الهیّات را رها کرد. استادِ مورد علاقهٔ او پروفسور ریتشال[3] به او چنین توصیه کرد: «اگر می‌خواهی که مردی تمام باشی یک رشتهٔ اختصاصی را فرابگیر.» بنابراین وقتی که پروفسور ریتشال به عنوان استاد به شهر لایپزیک عزیمت کرد نیچه هم مصمّم شد تا شهر بن را که دیگر در آنجا احساس شادی نمی‌کرد ترک کند و به شهر لایپزیک برود.

ظاهراً زمانیکه نیچه در بن اقامت داشت هنوز تا حدودی به مسیحیّت پای‌بند بود.

---

1. Aeschylus. 2. Germania. 3. Ritschl.

وقتی‌که دوست قدیم‌اش به او پیشنهاد کرد که نماز و دعا هیچ‌گونه ارزشی ندارند و اعتمادی که از آن حاصل می‌شود «خیالی بیش نیست»، نیچه در جواب گفت: «این یکی از حماقت‌های فویرباخ[1] است» و نیز چون دوستش با تأیید دربارهٔ زندگانی مسیح نوشتهٔ اشتراوس[2] سخن گفت نیچه خاطرنشان ساخت «اگر بخواهید مسیح را قربانی کنید باید خدا را هم قربانی کنید». امّا او تمام رنج‌ها و زجرها و اضطراب‌های حاصل از شک و تردید را حسّ می‌کرد. او در نامه‌یی به خواهرش که یک مسیحی معتقد بود، می‌نویسد: «در جست‌وجوی چه هستیم؟ آرامش و خوشحالی؟ نه، هیچ چیز بجز حقیقت هر اندازه هم که شرّآمیز و وحشتناک باشد... این‌ها هستند روش‌هایی که بزرگان خاطرنشان کرده‌اند: اگر طالب آرامشِ روح و خوشحالی هستی اعتقاد داشته باش، ولی اگر طالب حقیقت هستی وارسی کن!» وی زمانی نامهٔ مذکور را نوشت که از پیش عدمِ تمایل خود را برای اجرای آیین عشاء ربانی در کلیسا اظهار کرده بود.

در پاییز سال ۱۸۶۵ به لایپزیک عزیمت کرد و در آنجا به تحصیلات خود در رشتهٔ زبان‌شناسی زیر نظر ریتشال و سایر استادان ادامه داد و هم در لایپزیک بود که کتاب جهان چون اراده و تصوّر[3] اثرِ شوپنهاور را دید. تصویر شوپنهاور از دنیا به عنوان مظهرِ اراده‌یی کورکورانه با وضعیّت اساسی که از تجربهٔ زیباشناختی وی در فلسفه‌اش سرچشمه می‌گرفت و اهمّیّت مابعدالطبیعی خاصّی که به موسیقی نسبت داده بود، تو گویی چون نَغَماتِ مؤثری با روح نیچه سخن می‌گفت. خود او می‌گوید که مجذوب عقاید کفرآمیز شوپنهاور شده بود، و از اینکه فرصت نیافته بود شخصاً با فیلسوف ملاقات کند (زیرا شوپنهاور در سال ۱۸۶۰ وفات یافته بود)، افسوس می‌خورد. لذا بیزاریِ او از مسیحیّت در شهر لایپزیک تکمیل شد. امّا هیچکس نمی‌تواند مسلّم بداند که جدایی نیچه آن‌طوری که خود وی خیال می‌کند کامل بوده باشد: دشمنی شدید بعدی او ممکن است نتیجهٔ تنش‌های درونی وی بوده باشد و در حقیقت در سال ۱۸۸۱ درنامه‌یی به دوستش چنین نوشت: «ممکن است من اتّفاقاً چیزی دربارهٔ مسیحیّت بگویم، ولی نمی‌توانم فراموش کنم که بهترین تَجاربِ زندگانی معنوی من مدیون مسیحیّت است: و امیدوارم همواره در اندرون دلم نسبت به آن قدرشناس باشم.»

نیچه در شهر لایپزیک شادمان بود و آموختن زبان‌شناسی نیز او را چندان خسته نمی‌کرد

---

۱. لودویگ فوئر باخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴م.) فیلسوف مادّه‌انگار آلمانی. قبلاً از او نام برده‌ایم.

2. Strauss, *Life of Jesus.*   3. *World as Will and Idea.*

و او شاگرد محبوب پروفسور ریتشال بود و توانایی و استعداد او را در فراگیری نیک دریافته بود. در سال ۱۸۶۶ نیچه چنین نوشت: «سه چیز مایهٔ تسّلایِ خاطر من است. شوپنهاورِ من، موسیقیِ شومان[۱] و سرانجام قدم زدن در تنهایی». او بر روی تئوگنیدا[۲] جهت موزهٔ راینی کار می‌کرد و منابع دیوژن لائورتیوسی را بررسی می‌کرد، و از همینجا شوق به نوشتن یافت، اما نه به‌شیوهٔ ناهنرمندانه‌یی که میان استادان آلمانی متداول بود، بلکه به صورتی آهنگین و زیبا. «یک حکم صریح و قاطع به من می‌گفت: باید بنویسی، آری لازم است که توچیزی بنویسی، و این امر مرا بیدار کرد».

با تعجُبِ نیچه، پروفسور ریتشال روزی از او پرسید که آیا علاقمند است به‌عنوان استاد در دانشگاه بال برگزیده شود. مقاله‌هایی که نیچه در زمینهٔ موزهٔ راینی منتشر کرده بود باعث گردید تا مقامات دانشگاه بال را وادار سازد تا طی نامه‌یی از رتیشال تقاضا کند تا چنانکه آقای نیچه بپذیرد کرسی استادی زبان‌شناسی را در دانشگاه بال به او واگذار کنند و رتیشال به نامهٔ مذکور پاسخ داد که آقای نیچه مردی جوان است و توانایی هر کاری را که انتخاب کند داراست. نیچه این دعوت دل‌گرم‌کنندهٔ دانشگاه بال را پذیرفت و از طرفی مقامات دیگر دانشگاه لایپزیک مشغول مذاکره بودند که درجهٔ نهایی او را بدون امتحان به او بدهند و نمی‌خواستند از استاد همکار خود امتحان بگیرند. نیچه طی نامه‌یی به دوستش، با او و کوشش‌های آزاد و بی‌قیدوبند دوران گذشته خداحافظی می‌کند و اشتیاق خود را برای اینکه بیشتر از یک شخص حرفه‌یی ولی بی‌ذوق باشد و یا معلّمی برای دانشوران شریف، اظهار می‌دارد. «چون ما باید زندگانی را تحمّل کنیم پس دست‌کم بگذار بکوشیم آنرا چنان بکار ببریم که وقتی‌که از آن شادمانه رها گشته باشیم، آنرا در چشم دیگران ارج و بهایی داده باشیم.»

بنابراین نیچه در سن بیست‌وچهار سالگی استاد دانشگاه شد. آن‌طوری که آقای نایت[۳] توصیف می‌کند «او باطناً برای بیست سال زندگانی فعّالش استاد باقی می‌ماند. در دههٔ اوّل هم زبان‌شناس است و هم فیلسوف؛ در دههٔ دوم یکسره فیلسوف است. یازده سال دیگر باقی

---

۱. رابرت شومان Robert Schumann/ ۱۸۵۶ـ ۱۸۱۰مـ.) آهنگساز آلمانی. بهترین بخش موسیقی او آثاری است که برای پیانو نوشته است.

2. Theognidea.

3. A. H. J. Knight. *Aspects of the life and work of Nietzsche*, Cam. Univ/Press (1933) P. 16.

می‌ماند که در خلال آن نیچه یک دیوانهٔ بی‌خاصیت و فَلَج شده است.» نیچه در بیست‌وهشتم ماه مِی ۱۸۶۹ نخستین سخنرانی افتتاحیهٔ خود را دربارهٔ هومر و زبان‌شناسی کلاسیک[1] انجام داد و تدریسش را با هشت دانشجو آغاز کرد. اما علاوه بر کار دانشگاهی خود زبان یونانی را در تعلیم‌گاه[2] بال به بهترین صورت ممکن به آنان آموزش داد. در انسان را بپایید[3] او تعریف می‌کند که در خلال مدّت هفت سالی که به شاگردان ششمین سال دانشکدهٔ دانشگاه بال زبان یونانی تدریس می‌کرد «هیچ‌گاه مجال اینکه دانشجویی را تنبیه کنم نیافتم زیرا تنبل‌ترین جوانان در کلاس درس من کوشا بودند».[4]

در اواخر سال ۱۸۷۱ یکی از کتاب‌های نیچه با نام تولّد تراژدی از خلال روح موسیقی[5] انتشار یافت، و در چاپ دوم آن که در سال ۱۸۸۵ منتشر شد، نام فرعی یونان‌گرایی و شرّانگاری[6] بر آن افزوده شد. این کتاب که دارای نظم و انسجام پسندیده‌یی است ابتدا به صورت جزوهٔ دست‌نویس بود که نیچه تدریس خود را بر اساس آن آغاز کرد. مطالبِ کتاب تجزیه و تحلیلی است از فرهنگ یونان که در آن نیچه فرهنگ یونان قبل از سقراط یعنی فرهنگ دیونوسوسی[7] را که قوی و عظیم بود با فرهنگ بعد از سقراط که عقلی و منطقی، رنگ‌پریده و ضعیف بود در مقابلِ همدیگر قرار داده، مقایسه می‌کند. در این مقایسه نیچه اندیشه‌های خود را در مورد آلمان بکار می‌بَرَد و عقیده دارد که فرهنگ کنونی آلمان تنها با نوع دوم از فرهنگ‌هایی که یاد شده سنجیدنی است؛ و آن را تنها زمانی می‌توان حفظ کرد که با روحِ واگنری[8] در اصلاح آن کوشیده شود. کتاب مذکور با اینکه یک اثر علمی در مورد فرهنگ یونان بود، ولی از طریق معرفی موضوعی نامربوط، به دفاعیّه‌یی از واگنر مبدّل گشت، که از تحسین نیچه به واگنر و وفاداری وی نسبت به او الهام یافته بود. نیچه انتظار

---

1. *Homer and Classical Philosophy.*
2. Gymnasium.
3. *Ecce - Homo* (= *Behold man*).
۴. نایت، همانجا، ۱۶.
5. *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music.*
6. *Hellenism and Pessimism.*
7. Dionysian.
۸. «ریچارد واگنر» دوست و استادِ نیچه بود، و نیچه مشتاق بود آثار او را در آلمان بیشتر بشناساند، و دربارهٔ وی می‌نویسد: «واگنر تمام آرزوهای ما را درک می‌کند، روحی است غنی و بزرگ، شخصیتی است پرتوان، مردی است افسونگر که لایق همه نوع دوست داشتن است و برای آموختن همهٔ دانش‌ها شایق است.»

داشت «مخلوق عجیب‌الخلقهٔ»[1] او توفیقی بیابد، امّا زبانشناسان و حتّی رتیشال در برابر آن سکوت اختیار کردند و در مواردی با مخالفت آشکار مواجه گشت. به دنبال انتشار جزوهٔ ناسزاآمیزی بر ضدّ کتاب مذکور، نیچه اعتبار خود را به عنوان یک محقّق جدّی ادبیّات «کلاسیک» از دست داد. در حالی‌که این نخستین آثار نیچه (برای مثال سخنرانی‌های وی در باب آینده نهادهای آموزش ما[2]) شامل موادّ ارجمندی در باب روح روزگار باستان و مقام و کاربُردِ تعلیم و تربیت کلاسیک می‌شد، اما شکست وی در بدست آوردنِ شهرتِ عامّ سخت بود و او تلخیِ این ناکامیِ نابیوسیده را به سختی احساس کرد.

در خلال سال‌های ۷۶ـ۱۸۷۳ چهار مقاله که اندیشه‌های نابهنگام[3] نامیده شد از خامهٔ نیچه تراوش کرد. نُخستین مقاله از چهار مقالهٔ مذکور به‌نام دیوید اشتراوس، اعتراف‌گر و نویسنده[4] که نمونه‌یی از کشف ضدّ ذوق و فرهنگ بودن آلمانی‌ها بود. عقیدهٔ نیچه بر این بود که اینکه ذهن عامّهٔ مردم پیروزی بر فرانسه را نه فقط به تفوُّق نظامی آلمان، بلکه بر تفوُّق فرهنگ آلمانی نیز نسبت داده خطایی زیان‌بار و سرزنش کردنی است زیراکه: «این پیروزی ما را به شکستی فاحش تهدید می‌کند». به‌عنوان یک هواخواه این شبه‌فرهنگ، نیچه دیوید اشتراوس را نمونهٔ اصیلی از گروه راضیان[5] در ارتباط با مؤسّسات مَدْرَسی ما و مظهر تن بی‌ذوق و فرهنگ در نظر گرفته است. او کتاب دین قدیم و جدید[6] اشتراوس را بررسی می‌کند و هم کتاب و هم مؤلّف آن‌را در معرض انتقادی قوی و بسیار تند قرار می‌دهد. آنچه نیچه در این باره می‌گوید غالباً درست و به‌جاست، ولی شخص نسبت به تعجُبِ اشتراوس نیز دلسپرده می‌شود که توسُّط بیگانه‌یی چُنین بیرحمانه مورد حمله قرار گرفته است؛ دومین مقاله دربارهٔ کاربرد درست و نادرست تاریخ[7] است که نیچه مخالف پرستش علم یا شناخت تاریخی است «ما باید به تاریخ همان اندازه خدمت کنیم که تاریخ به زندگانی ما خدمت می‌کند.» در مقالهٔ سوم شوپنهاور مُرَبّی[8]، این فیلسوف بزرگ شرّانگار در مقایسه با فیلسوفانِ

---

۱. مقصود از «مخلوق عجیب‌الخلقه» کانتور Centaur است و آن در اساطیر یونانی موجودی است که نیمی از تن او به شکل آدمی و نیمی دیگر به شکل اسب است.

2. *The Future of our Educational Institutions.*

3. *Thoughts out of Seasons.*

4. *David Strauss, the Confessor and Writer.*

5. The Satisfait.

6. *The Old Faith and the New.*

7. *The Use and Abuse of History.*

8. *Schopenhauer as Educator.*

پیر و فرتوت دانشگاه‌ها به عنوان فیلسوفی تمام‌عیار[1] تلقی شده است؛ مقالهٔ چهارم ریچارد واگنر در بایرویت[2] مدیحه‌یی است از واگنر که در آن هنر واگنر به عنوان باز-زایی هنر یونانی عرضه شده است. مقالهٔ چهارم یعنی ریچارد واگنر در بایرویت، به سال ۱۸۷۶ منتشر گشت، اما درواقع پیش از این تاریخ میان نیچه و واگنر سوء تفاهمی بهم رسیده، و از هم جدا شده بودند. واگنر به مسیحیّت روی آورده بود و با اینکه ظاهراً قهرمانِ پیروزی بود، اما در حقیقت یک شخص فاسد و ناامیدی بود که ناگهان شکست خورده و بی‌پشتیبان در مقابل صلیب مسیحیّت سر تعظیم فرود آورده بود و تنفّر نیچه از این انحراف واگنر و روی آوردن وی به مسیحیّت نشان می‌دهد که وی نسبت به آن دین تا چه اندازه عناد داشته است. با جدایی از واگنر دورهٔ دوم کار نیچه، در حالی‌که در این زمان جنبهٔ شاعربودنش کمتر از فیلسوف بودنش می‌باشد، آغاز می‌گردد. و در اینجاست که او فلسفهٔ سقراط را بر فلاسفهٔ پیش از سقراط[3] ترجیح داده، تمام آراء پذیرفته را مورد سؤال قرار می‌دهد. بعداً دوباره برضدّ سقراط بودن تغییر عقیده می‌دهد. این دوره یعنی دورهٔ آپولونی[4] که با دورهٔ قبلی یعنی دورهٔ دیونوسوسی در تضادّ بود، تصنیفِ انسان، همه انسان[5]، طلوع روز[6] و خردمندی شادمانه[7] را به خود دید. بیماری نیچه که عمدةً به علّت وضعیت بینایی‌اش بود، او را مجبور به تقاضای یک سال مرخّصی از دانشگاه بال کرد و سپس عازم ناپل شد. از ناپل به روزنلویی[8] رفت تا در آنجا به مداوا بپردازد و از آنجا به بال مراجعت کرد.

در خلال مدتی که نیچه وظایف رسمی خود را رها کرد، به تصنیف کتاب انسان، همه انسان مشغول بود. مطالب این کتاب مانند کتاب تولد تراژدی به همدیگر مربوط نیست، بلکه مجموعه‌یی است از سخنان کوتاه و افکار مستقلّ که تحت چند عنوان عمده به همدیگر پیوند یافته است. افکاری که گه‌گاه به خاطر او خطور کرده است. هرچند مطالب کتاب مذکور در شکل ظاهریش با هم در ارتباط نیست، ولی در مجموع نشان‌دهندهٔ رشد و بسط افکار نیچه در دورهٔ دوم است، یعنی تفوُّق و استیلا یافتن علم بر شعر و برتر قرار گرفتن سقراط از اِشیل. «اگر همه چیز به‌خوبی پیش برود، زمانی فراخواهد رسید که انسان‌ها برای اینکه

---

1. *Par Excellence.*
2. *Richard Wagner in Bayreuth.*
3. Pre - Socratic (= پیش‌سقراطی).
4. Appolonian.
5. *Human, All - too- Human.*
6. *The Dawn of the Day.*
7. *Joyful Wisdom.*
8. Rosenlaui.

بخواهند خود را در مسیرِ دلیل اخلاقی تعالی بخشند، ترجیح خواهند داد که به‌جای انـجیل کتاب خاطرات سقراط [1] را انتخاب کنند.»[2] نیچه اعتقاد قدیم خـود را رد مـی‌کند. او یک بـار چنین نوشته بود: «حقیقت را از راه اراده تباه‌ساز»[3]، و حالا چنین می‌نویسد: «اراده را تباه ساز تا به حقیقت برسی».[4]

جلد اوّل کتاب در سال ۱۸۷۸ انتشار یافت و با قضاوت‌های متضادّ مواجه شـد. (اغـلب گفته شده و بسیار مورد تأیید نیز قرار گرفته، که توسعهٔ فکری نیچه در سه مرحلهٔ متوالی قرار می‌گیرد: اول دوره‌یی است که نوابغ، یعنی مردانی چون واگنر و شوپنهاور مـورد احـترام و ستایش قرار می‌گیرند ــ که دورهٔ تولُّد تراژدی و اندیشه‌های نابهنگام است ــ؛ دوم، دورهٔ سرد و یخ‌وار سؤال کردن، دنبال شناخت علمی بودن، انتقاد کردن، شکّ کردن، دورهٔ سقراطی ــ که برای مثال با انسان، همه انسان نمایان می‌گردد ــ؛ سوم، دوره‌یی است که در آن نیچه به اندیشهٔ اصیل خود آگاهی می‌یابد، دوره‌یی که وی در آن فیلسوف مستقلّی است. دورهٔ چنین گفت زرتشت[5]، فراسوی نیکی و بدی[6] و تبارشناسی اخلاق[7]، و جز آن‌ها).

امّا دو نکته است که باید به خاطر داشت: اوّلین آن دو این است که سومین دوره از سه دورهٔ بسط افکار نیچه دوره‌یی از یک کلّ ایستا، ساخته و پرداخته، و نیکو ـ وارسی شده نیست که عرضه کنندهٔ فلسفهٔ حیاتی از پیش مدوَّن شده باشد، بلکه خود یک دورهٔ رشد است. خود او از زرتشت به عنوان یک دالان[8] یا راهرو گفت‌وگو می‌کند و با اینکه آثار بعدی او فصل خزان، و فصلِ برداشتِ محصول[9] را عرضه می‌کند همیشه یک شونده[10] بوده و همیشه تلاش می‌کرد که یک آرمان بد تعریف شده را بیان کند، و غنی‌تر از آن بوده که خود را متعهد و ملزم سازد، و یا اینکه آن آرمان در الفاظ صریح طرح و ترسیم شده باشد؛ دومین نکته‌یی کـه بـاید بـه‌خاطر داشت، این است که بین سه دورهٔ یاد شدهٔ قبلی یک ارتباط باطنی وجود دارد که خود نیچه آن را تشخیص می‌داده است. حتی اگر بپذیریم که نیچه تمایل داشت افکار جدیدش را در قالب

---

1. *Memorabilia of Socrates.*

ــ این کتاب، نوشتهٔ گزنفونِ آتنی است (← جلد اوّل همین کتابِ حاضر).

2. *Human, All -too- Human*, II, 2, 86.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Zarathustra*.
6. *Beyond Good and Evil.*
7. *The Genealogy of Morals.*
8. Varhalle (= Vestibule).
9. *Erntezeit* (= Harvest time).
10. *Ein Werdender* (= becomer).

عقاید قدیم‌اش مطالعه کند در این اظهارات او، حقیقتی مشاهده می‌شود. و نیز از راه نَقلِ کُتب و مقالات پیشین او ــ که گاه صریحاً دلالت به مشابهت با رُشد اندیشه‌های او در دورهٔ سوم دارد ــ می‌توان تَفَلْسُفِ آزادانهٔ او را ثابت کرد.

وضعیّت جسمانی نیچه وخیم‌تر شد و ناراحتی‌هایی که در چشم، معده و سر داشت او را وادار ساخت از کرسی استادی در بال استعفا دهد: و به پاس خدمات گذشته‌اش از طرفِ مسؤولان دانشگاه یک مستمرّی برای او مقرّر شد. نیچه به انگادین[1] عزیمت کرد و در آنجا وضع مزاجیش تا اندازه‌یی بهبودی حاصل کرد و او را قادر ساخت که بر روی قسمت دوم کتابش انسان، همه، انسان، که در سال ۱۸۷۹ منتشر گردید کار کند. امّا وضع مزاجیش مجدداً وخیم شد چنانکه در نامه‌یی به دوست خود نوشت از انتظار مرگ خود سخن می‌گوید «من خود را بسیار پیر احساس می‌کنم». اما نیچه زنده ماند و در بهار سال ۱۸۸۰ به ونیز رفت؛ در ژوئیه در مارین‌باد[2] و در ماه سپتامبر در **نومبرگ** بود و در ماه اکتبر دوباره به ایتالیا بازگشت. او در جنوا[3] جایی که زندگانی بسیار ساده و کم‌خرجی داشت، رحل اقامت افکند. او صبح‌ها به کنار دریا می‌رفت و در روی صخره‌یی بی‌حرکت مانند یک مارمولک دراز می‌کشید و جلوی روی او «جز آسمان بی‌غش و دریا هیچ چیز نبود». در کتاب طلوع روز احساسی را که در او بوجود آمده بود چنین توصیف می‌کند: «اینجا دریاست و اینجا ممکن است شهر را فراموش کنیم. درست است که در آنجا ناقوس‌هایش هنوز «آنجلوس»[4] یعنی این صدای مهیب و احمقانه و در همان حال دلنشین را در پیوندگاه روز و شب می‌نوازد، امّا یک لحظه بیشتر! حالا همه چیز ساکت و آرام است. آن طرف، اقیانوس رنگ‌پریده و درخشنده واقع شده است، اما قادر نیست چیزی بگوید! آسمان درخشندگی و سکوت جاودانهٔ خود را دارد و شب‌ها به رنگ قرمز و زرد و سبز درمی‌آید، امّا آن‌ها نمی‌توانند چیزی بگویند! صخره‌ها و سنگ‌های کوچک که خودشان را به داخل دریا گسترش می‌دهند، چنین می‌نمایند که هر یک از آن‌ها تلاش می‌کند خلوت‌ترین نقطه را برای خود بیابد، آن‌ها هم گنگ و خاموش‌اند. این سکوت گسترده که چنین ناگهان بر ما غلبه می‌کند و قلب‌های ما را از تپش می‌اندازد، چقدر زیبا و ترسناک است». کتاب طلوع روز[5] در ژوئیهٔ سال ۱۸۸۱ انتشار یافت. کتاب مذکور دشمنی نیچه

---

1. Engadine.
2. Marienbad.
3. Genoa.
4. Angelus.
5. *Dawn of Day*, aph, 423.

را نسبت به مسیحیت نشان می‌دهد و همان‌طوری که خودش در انسان را بپایید می‌گوید: «با این کتاب من مبارزه‌ام را برضدِّ اخلاق شروع می‌کنم»، و با کتاب طلوع روز نخست سرگرم کشمکش با اخلاق مبتنی بر انکار نفس[1] شد. او دوباره با عدم استقبال در این زمان و وقتی‌که در شهر سیلزماریا[2] اقامت داشت و زیر صخره‌یی نزدیک سورلئی[3] نشسته بود، اندیشهٔ بازگشت ادواری (یا عقیده به ادوار)[4] به فکرش خطور کرد. او فکر می‌کرد زمان لایتناهی است و هر چه وجود دارد در یک گردش ادواری تکرار می‌شود و این عمل تا انتهای نامعلومی ادامه خواهد داشت. نیچه تصوّر می‌کرد که این، عقیده‌یی یکسره جدید است و به سهم خود کشفی است. در حالی‌که این عقیده چیز تازه‌یی نبود، بلکه متفکّران یونانی از قبل با این فکر آشنایی داشتند. البته این تصور نادرستی بود و برای نیچه ملال‌آور بود، ولی در پاییز ۱۸۸۱ وضع روحیش در جنوا بهبودی یافت. ثمرهٔ این بهبودی کتاب خردمندی شادمانه[5] بود که در سپتامبر سال ۱۸۸۲ انتشار یافت (چهارمین قسمت کتاب به خاطرات ماه بی‌ابر ژانویه سال ۱۸۸۲ یعنی دورانی که نیچه در جنوا گذرانده بود اختصاص یافته بود و پنجمین قسمت در سال ۱۸۸۶ به آن اضافه شد.)

نیچه زمستان سال ۳ـ۱۸۸۲ را در خلیج راپولو[6] گذرانید. هوا بد بود و نیچه هم راحت نبود. «با این حال در خلال همین ناراحتی بود که زرتشت شریف و باشکوه من متولّد شد.» فکر این کتاب در سیلزماریا به ذهن نیچه خطور کرده بود. او می‌خواست از این چهرهٔ ایرانی به عنوان وسیله‌یی برای بیان اندیشه‌های خود استفاده کند. اما زمانی که شروع به نوشتن بخشِ نخست زرتشت کرد توسعهٔ فکری نیچه آغاز شده بود و این نکته از اصرارش بر آرمان اشرافیّت با تمرکز دربارهٔ مفهومِ ابرمرد مشخص می‌شود. نخستین بخش کتاب زرتشت در مدت ده روز نوشته شد و در ماه می ۱۸۸۳ انتشار یافت. فکر ادوار (یا بازگشت پایدار) در این بخش مطرح نمی‌شود، ولی نیچه می‌خواهد از زبان زرتشت آیین ابرمرد[7] را آموزش بدهد، چنانکه به زبان خودش می‌گوید: «اینک، من ابرمرد را به تو یاد می‌دهم! ابرمرد معنی راستین زمین است.» خدا مرده است و آن‌هایی که به امیدهای مافوق طبیعی متکی هستند به‌عنوان محکوم‌کنندگان زمین و مسموم‌کنندگان زندگی محکوم‌اند. همان‌طوری که انسان به تکامل

---

1. Self- renunciation. 2. Sils Maria. 3. Surlei.
4. *Periodic Cyeles (Eternal Recurrence).* 5. *Joyful Wisdom*.
6. Rapallo. 7. Superman (Übermensch).

از میمون درگذشته، «ابرمرد» هم از انسان درخواهد گذشت، و بدینسان گل سرسبد نوعِ بشر بوجود خواهد آمد. «انسان مانندِ ریسمانی است که میان حیوان و ابرمرد کشیده شده است ریسمانی بر بالای وَرْطه‌یی». ابرمردْ شریف‌زادهٔ فرهنگی است، به ذهن و به جسم قوی است، و کسی است که خود را از بدبینی (یا شرّانگاری) شوپنهاور رها ساخته است. انسان جدید هدف یا اهدافی ندارد: نیچه به وی آرمانی ارائه می‌دهد، و آن اَبَرمرد است. انسان باید از طریق همین شکوهمندی و شریف‌سازی، نوعِ خود را حفظ کند نه از راه توسّل به رهاننده، یا مسیح. قسمت دوم کتاب زرتشت بین بیست‌وششم ژوئن و ششم ژوئیه همان سال ۱۸۸۳ در کشور سوئیس نوشته شد.

نیچه در اواخر پاییز، نومبرگ را ترک کرد و بعد از سرگردانی‌های گوناگون به نیس[1] رسید، و در آنجا قسمت سوم زرتشت را بار دیگر در حدود ده روز نوشت، و آن در اوایل سال ۱۸۸۴ منتشر گردید. در این بخش از کتاب عقیده به بازگشت ابدی (یا عقیده به اَدوار) را بیان داشت که گمان می‌کنند اظهار نظر مخالفی در برابر حسّ خنثی‌کنندهٔ انسان از گناه است. ممکن است کسی فکر کند که عقیده به ادوار و موضوع ابرمرد مانعةالجمع‌اند، اما از لحاظ نیچه چنین نیست. انسان باید قهرمان‌وار به زندگانی بلی بگوید و آن‌طوری که میل دارد زندگانی کند، تکرارِ اَبَدی افعالِ خویش را تأیید کند و بپذیرد. در این بخش است که فصل مهمّ کتاب در باب جداول قدیم و جدید[2] ظاهر می‌گردد، اخلاق قدیم (منسُوخ) سرمشق کسالت و بطالت است، یعنی آن چیزی که مانع ظهور اشراف[3] و طبقهٔ جدیدِ نُجباء است و باید درهم شکسته شود. «از تو می‌خواهم که خیر و عدل را درهم شکنی!» نیچه به‌جای اخلاق قدیم (منسوخ)، لوح جدیدی را عرضه می‌دارد که عبارت است از اخلاق یک روح قوی، آزاد و سازنده که میل به قدرت[4] را ابراز می‌کند. «ای برادران! من این لوح جدید را در پیش روی شما می‌گذارم سخت و مقاوم باشید!»

نزدیک به اواخر ماه آوریل ۱۸۸۴ نیچه به ونیز وارد شد. در ژوئیه به سوئیس عزیمت کرد. در زوریخ نیچه قسمت چهارم کتاب زرتشت را آغاز و در مانتون[5] و سپس در نیس ادامه داد. این بخش در اوایل سال ۱۸۸۵ به تعداد فقط چهل نسخه و آن هم به هزینهٔ شخصی وی انتشار

---

1. Nice.
2. *The old and new tables*.
3. The Noble.
4. Will to Power.
5. Menton.

یافت و توانست تنها هفت نفر بیابد تا برای هر یک نسخه‌یی بفرستد و این نشانه‌یی از نهایت تنهایی و بی‌کسی او بود. این‌چنین بود که معروف‌ترین کتاب نیچه منتشر گردید، امّا ناشناخته ماند. کتاب یک آهنگ پیامبرانه و شاعرانه دربردارد، ولی به هیچ روی تفسیر کردن آن همیشه آسان نیست، ولی ارزشِ محتوایِ فکری آن هر چه باشد، قدرت ادبی نویسندهٔ آن‌را آشکار می‌سازد. و در این فکر بود که کتاب را ادامه بدهد و یک یا حتی چند قسمت دیگر بر آن بیفزاید، ولی او هرگز این کار را نکرد. او تصمیم گرفت سبک غنایی را کنار بگذارد و «از این پس، من سخن خواهم گفت، نه زرتشت.»

در قسمت چهارم کتاب زرتشت نیچه توضیح می‌دهد که کتاب را برای هواخواهان و مردانِ والاتر می‌نویسد. این یکی از غَم‌های بزرگ او بود که نتوانسته بود هواخواهانی را به سوی خود جلب کند. در حقیقت فاجعهٔ بزرگ زندگانی نیچه این بود که خود را شخصی می‌پنداشت که رسالت دارد که همهٔ ارزش‌ها را واژگون سازد. و او همیشه از ته دل به این رسالت ایمان داشت.

نیچه پس از مدتی اقامت در شهرهای ونیز، انگادین و فلورانس، مجدداً به شهر نیس عزیمت کرد و در آنجا یادداشت‌های پراکندهٔ خود را به شکل یک کتاب جدید به‌نام فراسویِ نیکی و بدی، پیش درآمدی بر فلسفهٔ آینده[1] پرداخت. همانطور که عنوان کتاب دلالت دارد، این اثر به عنوان مقدّمه‌یی بود بر کتابی کلان[2] که نیچه پس از آن به نوشتن آن سرگرم شد. این اثر بزرگ و منظّم هرگز تکمیل نگردید، امّا یادداشت‌هایی که او برای این اثر بزرگ در نظر گرفته بود پس از مرگش زیر عنوان میل به قدرت[3] انتشار یافت. کتاب فراسوی نیکی و بدی در سال ۱۸۸۵ به هزینهٔ شخصی نیچه انتشار یافت. در این مجموعه از کلمات قصار، آرزو و علاقهٔ نیچه برای اروپایی متحد در برابر نوعی ملیّت‌پرستی که فرهنگ اروپایی را به زوال و تباهی تهدید می‌کرد، آشکار می‌گردد.

در مدت پانزده روز، نیچه تبارشناسی اخلاق را تألیف کرد و آن در پاسخ به حملهٔ یک منتقد سوئیسی بود که به کتاب فراسوی نیکی و بدی کرده بود و در سال ۱۸۸۷ انتشار یافت.

نیچه در آرزوی دوستانی واقعی بود که او را درک کنند و بتواند با آن‌ها افکار درونی‌اش را مبادله کند و این آرزو با توجه به اعتقادی که نسبت به رسالت خود پیدا کرده بود هر روز بیشتر

---

1. *Beyond Good and evil: Prelude to a philosophy of the Future.*

2. "Magnumopus".

3. *The Will to Power.*

می‌شد. مسألهٔ اشتیاق نیچه به دوستانی نزدیک و محرم و شکست وی در یافتن و یا نگه‌داشتن این نوع دوستان سزاوار مطالعه و بحث خاصّی است که می‌توان با طرح قالب فشرده‌یی از زندگانی درونی‌اش بدان اشاره کرد. او در نامه‌یی به خواهرش می‌نویسد: «یک مرد متفکر و عمیق احتیاج به دوستانی دارد وگرنه باید خدایی داشته باشد و من نه خدایی دارم و نه دوستی»؛ و نیز در نامه‌یی به دوستش نوشت: «من چهل‌وسه سال از عمر خود را پشت سر گذاشته‌ام و هنوز تنها هستم، تو گویی هنوز کودکی خردسال‌ام.» مسأله، مسألهٔ پیچیده‌یی است، ولی چند عامل را باید در نظر داشت: نخستین عامل این است که نیچه اصولاً در علاقمندی به دوستانش آنچنانکه واقعاً بودند اشکال داشت: او افراد را با معیارهای مطلقی در نظر می‌گرفت و آن‌ها را فاقد آن‌ها می‌یافت؛ دوم اینکه او مایل بود دوستانش از رسالت او تبعیّت کنند و درست به سبب همین رسالت غالباً طرد می‌شد. به عبارت دیگر او همیشه به خودش عشق می‌ورزید و نه به آن‌ها؛ سومین عامل این بود که نیچه خود را در این سنّ در مقایسه با دیگران مستثنی می‌دانست و فکر می‌کرد که تنها کسی است که نسبت به آینده به‌درستی می‌نگرد و نسبت به انسان آینده بهتر پیش‌بینی می‌کند و همین اعتقاد بود که او را به انزوای بیشتری کشانید. انسان به راحتی می‌تواند گفت که رسالت نیچه او را به تنهایی و انزوا می‌کشید، در حالی‌که او نیز انسانی بود که مشتاق رابطهٔ گرم و همدلانه با روشنفکرانِ همسانِ خود بود. این تنش پایدار مایهٔ فشار روحی بزرگ و رنجوری او می‌گشت، تنشی که خود نیچه آن‌را به نیکی تشخیص می‌داد.

در این زمان، نیچه در یک وضع فوق‌العاده‌یی از تنش ذهنی و پریشانی بود که عمدةً مولود عدم تشخیص و تنهایی وی بود، و آن بی‌خوابی بود که برای دفع آن قرص‌هایی مصرف می‌کرد. در ماه فوریه سال ۱۸۸۸ به دوستش چنین نوشت: «من یک حالت عصبی مُزمن و درازآهنگ پیدا کرده‌ام که حتّی در بهترین لحظات مرا به نوعی انتقام‌جویی، آن هم از نوع خوب و پسندیده فرامی‌خواند، این حالت شکل یک بی‌اعتدالی شدید به خود می‌گیرد.»

آخرین آثار نیچه پر از خودنمایی و ستایش ذهن، و در عین حال منش ویرانگر اوست. کتاب مسیح ستیز یک حملهٔ تند و کینه‌آمیز برضدّ مذهب مسیح است. ماه‌های آخرِ سال ۱۸۸۸ با یک تجلیل و نَشاط مشابه در روح نیچه مشخص است: او تمام چیزهای شهر تورن را می‌ستاید و با اشتیاق و ذوق فراوان دربارهٔ شهر مذکور (به دوستش) می‌نویسد. امّا یک اخطار قبلی از نزدیک شدن مصیبتی که قرار بود به‌دنبال این حالت نشاط‌آمیز بیاید در سخنان او

هویدا است. و دیوانگی نخستین را نیز در آخرین کتابش انسان را بپایید که نوعی ترجمهٔ حال شخصی است، به تحقیق می‌توان تشخیص داد. مسلماً تا این زمان نیچه به معنی کاملِ کلمه دیوانه نشده بود، ولی خودنمایی‌های توفیق‌آمیز و حال و هوای عجیب او در انسان را بپایید قطعاً نابهنجار، و غیرعادی است: «چرا من اینقدر عاقلم»، «چرا چنین زیرک و هوشیارم»، «چرا چُنین کتاب‌های عالی می‌نویسم»، «چرا من یک جبری‌مذهب‌ام»، نیچه فصول کتاب خود را چنین عناوینی می‌نهد. و کتاب مذکور با تأکیدی از دشمنی مطلق وی بر ضدّ مسیحیّت و مخالفت و خونخواری[1] نسبت به اخلاق مسیحی پایان می‌پذیرد. «رسوایی را ریشه‌کن سازا!»[2]، «مرا درک کرده‌ای؟ دیونوسوس ضدّ مسیح». و این چنین نیچه آخرین پشت پا را به مسیح روزگار جوانیش می‌زند. و سرانجام در آغاز ژانویهٔ ۱۸۸۹ دیوانه شد. نیچه نامه‌های عجیبی برای دوستان خود می‌نوشت. یکبار اظهار داشت که وی فردیناندو دولِسپس[3] است و در یکی از نامه‌ها نام خود را «مصلوب»[4] امضاء کرد و به مردم تورن می‌گفت که وی «خدا» است. و نیز هر چه پول داشت بر باد می‌داد. نیچه ابتدا در بال، سپس در شهر ینا[5] خانه‌نشین شد. قبل از بیست‌وهفتم دسامبر سال ۱۸۸۸ هنگامی‌که نیچه مشغول نوشتن تاریخچهٔ وقایعی[6] برای دربارهای اروپایی به قصد برپا داشتن مجمعی ضدّ آلمانی است، آثار و علائم معیّنی که حاکی از دیوانگی و نابهنجاری روانی وی باشد هویدا نشده بود. او می‌خواست که آلمان احاطه شود و به جنگ مذبوحانه‌یی برانگیخته شود. اما چون مسألهٔ یک بیداری اندامی در مغز ــ به‌ویژه از نوع فلج‌کنندهٔ آن ــ مطرح است، پیش از اینکه جنون روانی خود را آشکار سازد باید یک وخامت اندامی پیشرفته وجود داشته باشد. در آن روزگار شیوه‌های پژوهش به اندازهٔ کافی پیشرفته نبود که یک تشخیص قطعی را ممکن سازد، و هرچند بررسی‌های تطبیقی و جز آن‌ها می‌تواند در به هم رسیدن عقیده‌یی کمک کند، باز بسیار نامحتمل است که بتوانیم به‌طور قطع و یقین از کیفیّت بیماری نیچه سر در بیاوریم؛ و همین‌طور نمی‌توانیم آثار و علائم سابق‌الذکر را از علائم بیماری‌های دیگر ــ احتمالاً مستقلّ ــ جدا سازیم یا تأثیر آن‌را در آثار ادبی وی مقرّر کنیم. از دیدگاهِ مطالعهٔ صرفاً تاریخیِ نیچه و فکرِ او این سؤالات و سؤالات وابسته به آن در درجهٔ بالاتری از سودمندی و اهمّیّت قرار دارد؛ ولی همین‌طور

---

1. Vampirism.
2. "Ecrasez L'imfâme (= "Crush the infamous!").
3. Ferdinand de Lesseps.
4. "Crucified".
5. Jena.
6. *Promemoria.*

ممکن است خاطر نشان ساخت که یک بررسی دقیق از اندیشه‌های او چنانکه در نوشته‌های او بیان شده است، از لحاظ تخمین ارزش عینی یا درستی آن فی‌نفسه، و نیز ماهیّت علل یاری‌دهندهٔ آن فکر، روی‌هم‌رفته از اهمیّت کمتری برخوردار است.

نیچه هرگز بهبود نیافت، ولی هنوز قادر بود موزیک و ادبیّات را تشخیص و تحسین کند و با صبر، رعایت و وقارش همه را تحت تأثیر قرار داده بود. او همواره توانایی این را داشت که با عیادت‌کنندگان گفت‌وگو کند. این چنین در دوران عزلت ذهنی‌اش (که در نتیجهٔ عدم تندرستی، مصرف داروهای مخدّر برای تخفیف بی‌خوابی، تنهایی و انزوایش و کار فکری شدید و کشمکش درونی و احتمالاً شک و تردیدی که نسبت به تحققّ رسالت خود پیدا کرد) نیکی ذاتی نیچه بی‌اختیار و به آسانی خود را نشان می‌داد. هر کس که سرگذشت این روزهای آخر عمر او را بخواند تنها می‌تواند غصّه بخورد که یک چنین مردی چرا از آغاز خود را وقف چنین رسالتی کرده بود.

نیچه در تاریخ بیست‌وپنجم اوت ۱۹۰۰ بر اثر ذات‌الریه در وایمار درگذشت. روحِ غمناک و تنهای فردریک نیچه به سوی خالقش شتافت، خالقی که انکارش کرده بود.



اشاراتی به فلسفهٔ نیچه

۱. نیچه خود را جانشین شوپنهاور خوانده، ولی از جهاتِ مختلف بر وی رجحان دارد، زیرا اخلاق عزلت‌گزینیِ شرقی او با مابعدالطبیعهٔ او که به مطلقیّت اراده می‌انجامد، سازگار نیست. نیچه هم از حیثِ اخلاق و هم از لحاظِ مابعدالطبیعی برجسته‌تر از او می‌نماید.

۲. اما نیچه هم از این نَظَر مهم نیست که در فلسفه نظریّه‌های تازه‌یی آورد، چه از حیثِ هستی‌شناسی و چه از لحاظِ معنی‌شناسی، که دو رکن مهم فلسفهٔ غربی است. اهمّیّت او بیشتر در بیانِ اخلاق خاصّ خود و نیز انتقاد دینی نهفته است.

۳. زندگانی او ساده بود. پسر یک کشیش پروتستان بود، و بسیار زاهدانه برآمد. از کودکی به ادبیّات کلاسیک علاقه داشت (به‌ویژه ادبیّاتِ یونانی)، چنانکه در سال ۱۸۶۹ پیش از آنکه مدرک دکترای خود را بگیرد، به او پیشنهادِ استادی دانشگاه بازل را دادند، و او آن را پذیرفت، ولی بیماری سرانجام او را واداشت که به سال ۱۸۷۹ از سِمَت خود استعفا کند. پس از این دوره، وی در سویس و ایتالیا زیست، و به سال ۱۸۸۸ دیوانه شد!

با اینکه به واگنر و فرانتس لیست و موسیقی شخص اوّل علاقهٔ بسیار یافت، امّا با واگنر به

پیکار برخاست، و پارسیفال او را نمونه‌یی از اخلاق بردگی مسیحی قلمداد کرد، و او را به شدّت انتقاد کرد، و او را یهودی خواند. با این همه ابرمردِ او بسیار شبیه زیگفرید واگنر است، با این تفاوت که ابرمرد او یونانی می‌داند، ولی زیگفرید نمی‌داند. او نیز مانند لرد بایرن، یونان‌پرست بود و در چنین گفت زرتشت نوشت که: «خدا وقتی می‌خواست شاعر شود یونانی خواند!»

۴. از فیلسوفان پیش‌سقراطی به‌ویژه هراکلیتوس را می‌ستود. سقراط را به‌علت داشتن تبارِ پست[1] نمی‌بخشید، و افلاطون را به‌علت اینکه تهذیب طبقهٔ عامّه را وجههٔ همّتِ خود کرده ــ با اینکه خود از تبارِ والایی بوده ــ ملامت می‌کرد و او را در این راه صادق نمی‌پنداشت، و ازاین‌روی او را با کالیوسترو (۱۷۹۵ـ۱۷۴۳) جادوگر و ماجراجو و «شارلاتانِ» ایتالیایی مقایسه می‌کرد.

۵. با اینکه نهضت «رمانتیسم» را انتقاد کرده، اما خود نیز به نوعی «رمانتیک» بوده.

۶. او را از چند نظر می‌توان با ماکیاولی سنجید، هرچند از چند جهتِ دیگر با او فرق دارد.

۷. نیچه عاشق اظهار مهمل‌نما و وارد کردن «شوک» بر خوانندگان خود بود. از جمله اینکه هر چه مردم در عرفِ معمول «خوب» می‌دانستند او «بد» می‌شمرد و بالعکس.

۸. گفته‌اند نیچه «ناسیونالیست» بوده، ولی حقیقت این است که از آلمانی‌ها خوشدل نبود، بلکه دلبستهٔ فردگرایی افراطی بود و اعتقاد داشت که «بدبختی گروهی بسیار برای آمدن فردی بزرگ یا اَبَرمرد نه تنها مجاز بلکه واجب است»، آنچه برای او اهمّیّت داشت پدید آمدن «نژادی از اشرافِ حاکم بین‌الملل» بود و بس.

۹. انجیل را نمی‌پسندید و تورات را بر آن ترجیح می‌نهاد، ولی از جهتی نیز سرازیر شدن یهودیان را به آلمان جایز نمی‌دانست.

۱۰. شادی و آرامش را ناپسندیده می‌دانست و اعتقاد به رنج بردن و «دیسیپلینه» بودنِ ابرمردانِ آینده داشت و می‌گفت «تنها از این راه مردانِ موردنظر او پدید خواهند آمد».

۱۱. نظرش در موردِ زنان مشهور و بسیار عجیب است «زنان هنوز قادر به دوستی نیستند، آنان هنوز به‌منزلهٔ گربه‌ها، پرندگان، یا بهتر بگوییم گاوان هستند. مردان باید برای جنگ تربیت شوند، و زنان برایِ تفریح خاطر جنگجویان. جز این هر چه بگویند دیوانگی است.» و سرانجام این گفتارِ معروف «پیش زنان می‌روی، تازیانه را فراموش مکن!» و در این باب

---

1. Humble origin.

روسو و هاریت بیچرستاو[1] را به سختی ملامت می‌کرد که حقّ رأیِ زنان را مطرح ساختند. «آیا پاسخ مرا به سؤال چگونه می‌توان زنان را درمان کرد، و در حقیقت نجات داد، شنیده‌اید؟ [گفته بودم] آن‌ها را صاحب بچه کنید... برای پایین آوردن پایگاه زنان در حقیقت راهی مطمئن‌تر از تحصیل دانشگاهی، شلوار پوشانیدن و وارد ساختن آنان در گلّهٔ صاحبانِ رأی نیست».[2] بنابراین جایگاه راستین زن در صف اخذ رأی یا پشتِ میز قضاوت نیست، بلکه در خانه است.[3]

۱۲. اخلاق موجود در جهان، به‌ویژه اخلاق مسیحی، اخلاق بردگان است. مسیحیّت با سوسیالیزم و انقلابِ فرانسه همه یک هدف داشته‌اند: پروردن و به رویِ کار آوردن طبقهٔ عامّه و متوسّط و از میان بردن نخبگان. مسیحیّت و بودیسم نیز هر دو ادیان «نهلیستی» یا نیست سازنده‌اند.

۱۳. نیچه می‌خواهد به‌جایِ «قدّیس مسیحی»، مردِ «نبیل»[4] را بنهد، امّا این مرد نبیل از نوع مردان بزرگوار در سطح جهانی نیست، بلکه مقصودِ او شریف‌زادهٔ حاکم[5] است. این مرد نبیل قادر به بی‌رحمی[6] و انجام آن چیزی است که عوامّ آن‌را جنایت[7] می‌خوانند. تنها چنین مردِ نبیلی خواهد توانست هنرمندان، شاعران و مردانِ ماهر را حمایت کند: «تقریباً آنچه را که ما فرهنگ والاتر[8] می‌خوانیم، بر پایهٔ روحانی ساختن و تشدید کردن بی‌رحمی است». مردِ نبیل اساساً تجسُّمِ میل به قدرت و نیرومندی است. خلاصه، محرّکِ اصلی آدمیان، اگر نه همهٔ کیهان، میلِ به قدرت است. اما مقصود از این «قدرت» یا نیرومندی چیست، درست معلوم نیست.

۱۴. قدرت سیاسی و نظامی سیاستمداران و نظامیانْ پست‌تر از قدرتِ هنرمندان و

---

1. Harriet Beecher stows.

ـ هاریت الیزابت بیچراستاؤ (وفات، ۱۸۹۶م.) نویسندهٔ آمریکایی و مُصنّف رُمان معروفِ کلبهٔ عموتُم ([Uncle] Tom's Cabin =) [۱۸۵۲] داستانی ضدّ بردگی که تأثیر سیاسی عظیمی در آمریکا و کشورهای دیگر داشت.

2. *Ecce Homo*, PP. 65- 66.

۳. کاپلستون، نیچه: فیلسوف فرهنگ، ۱۰۹، ترجمهٔ: علیرضا بهبهانی ـ علی‌اصغر حلبی، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۱ هـ. شـ.

4. "Noble man".

5. Governing aristocrat.

6. Cruelty [= بی‌رحمی].

7. Crime.

8. Higher culture.

فیلسوفان است، و تنها به عنوانِ جانشینان و اعضایِ علی‌البَدَلِ گروهِ اوّل مطلوب‌اند.

مسیحیان نخستین که در این جهان از قدرت محروم بودند، از رویِ یأس، آرزوهایِ خود را به جهان «افسانه‌وشِ» دیگر بستند، و امیدوار شدند که در آن جهان «فرشتگان داوری خواهند کرد» و از اینجا بود که شکنجه‌های شکنجه‌گرانِ خود را تحمُّل کردند؛ اخلاقِ آنان اخلاقِ بردگان بود.

اما اینکه عیسیٰ مسیح این همه در برادری و برابریِ مردم اصرار ورزید و در لزوم دستگیری و رعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد، از آنجا بود که او از قوم یهود بود، و آن قوم زمانی نیرومند و باشوکت بودند و خود را «قوم برگزیدهٔ خدا» می‌دانستند، و شهامت و ستمکاری و نیرومندی را نیک می‌شمردند و می‌ستودند، ولی چون به ذِلَّت و مسکنت افتادند و در زمرهٔ بندگان و زیردستان قرار گرفتند، اصولِ اخلاقیِ بردگان را اختراع کرده رواج و تعلیم دادند که: رحم و مروّت باید داشت و بیچارگان و بینوایان را عزیز باید شمرد، زیرا که بینوایان و ناتوانان نزدِ خدا عزیزاند، و باید ایشان را رعایت کرد، و از دنیا باید کناره گرفت، و نفس را باید کشت. پس اخلاقِ مسیحی **اخلاقِ بندگی** است و اخلاقِ خواجگی و سروری را تباه کرده است. و گفت‌وگویِ برادری و برابری و صلح‌طلبی و رعایتِ حقوق زنان و رنجبران و امثالِ این سخنان که امروز در دنیا شایع شده از آن منشأ است، و خدعه و تزویر و فریب است، و مایهٔ فقر و ضعف و انحطاط می‌باشد، باید این اصول را خراب کرد و اصولِ زندگانی و اخلاقِ خواجگی اختیار نمود.

۱۵. امّا اصول زندگانیِ خواجگی کدام است؟

نخست: باید فکر خدا و زندگانی اخروی را کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است، زیرا چنانکه قهرمان داستانِ داستایوفسکی می‌گوید «خدا، مرده است»، و آخرتی هم وجود ندارد. انسان باید به فکر زندگانیِ دنیا باشد و به خود اعتماد کند، و به‌جای آخرتْ دل را در این جهان ببندد. این، آغازِ خواجگی و رهایی از بندگی است.

دوم اینکه: باید رأفت و رقَّت قلب را دور انداخت، چه رأفت از عجز است؛ و فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است؛ حلم و حوصله و بُردباری و عفو و اغماض از بی‌همّتی و سستی است. مردِ برتر آن است که از نیک و بدِ مرسوم برتر باشد، عزم و اراده داشته باشد، قید و بندِ تکلیف و لَوم نفس و وجدان را بگسلاند؛

سوم اینکه: آنکه می‌گوید زندگانی دنیا ارزش و قابلیّت ندارد درواقع باید بگوید من برای

زندگانی قابلیّت ندارم نفس کشتن چرا؟ باید نفس را پرورد، غیرپرستی چیست؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید، ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا از میان برود و رنج در دنیا کاسته شود و ناتوان بر دوش توانا بار نباشد و سدّ راهش نشود، مردِ برتر و زَبَردست لازم است، مرد زیردست اگر نباشد چه باک؟ گروهِ مردمانْ غایتِ وجود نیست، بلکه وجودِ خواص و مردانِ برتر غایتِ مطلوب است.

چهارم اینکه: مردِ برتر آن است که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگانی بکند و هواها و تمایُلاتِ خود را برآوَرَد و خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند، و هر مانعی را که برایِ خواجگی بیابد از میان بردارد، و از خَطَر نترسد، و از جنگ و جدال نهراسد.

۱۶. از عقاید نیچه یکی این است که او نیز مانند برخی از حکمای پیشین قایل به ادوار است، یعنی می‌گوید که: اوضاع جهان در هر صد یا هزار سالی بارِ دیگر تجدید می‌شود، و آنچه پیش از این بوده دوباره می‌آید و عیناً تکرار می‌گردد، و بقا و خلود جز این معنی ندارد.[1]

۱۷. بحث در اینکه زندگانیِ دنیا خوب است یا بد است و حقیقتِ حیات چیست بیهوده است، و کسی نمی‌تواند آن‌را دریابد. بعضی می‌گویند بهتر آن بود که به دنیا نمی‌آمدیم، و برخی عکسِ این را می‌گویند. شاید چنین باشد نمی‌دانم. اما می‌دانم که خوب یا بد به دنیا آمده‌ام، و باید از دنیا متمتّع شوم و هر چه بیشتر بهتر. پس آنچه برای حصولِ این مقصود مساعد است اگر قساوت و بی‌رحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال باشد خوب است، و آنچه مزاحم و مخالفِ این غَرَض است، اگرچه راستی و مهربانی و فضیلت و تقویٰ باشد بد است.

۱۸. بشر بر حَسَبِ فطرت و سرنوشت بی‌رحم است، و اصلْ همین فطرت است، لذا نفسانیّات ــ که غالباً آن‌را بد می‌شمارند ــ امری فطری و طبیعی است، و بد نیست. بخشِ اعظمِ وجودِ انسان همین امور فطری است که شعور در آن مدخلیّت ندارد (به عبارتِ دیگر

---

۱. برخی از این بیتِ باباطاهر نیز اعتقادِ به «ادوار» استنباط کرده‌اند که می‌گوید:

به هر اَلْفی اَلِف قدّی برآید　　من آن اَلِفم که در اَلْف آمدستم.

ــ و حاجی سبزواری در این باره گوید:

قیلَ نفوسُ الفَلَکِ الدّوّارِ　　نقوشها واجِبَةُ التکرارِ.

ــ نظامی نیز گوید (خسرو و شیرین، ۲۵۹، وحید).

که می‌داند که این دیر کهنسال　　چه مدّت دارد و چون بودش احوال

به هر صد سال دوری گیرد از سر　　چو آن دوران شد آرَد دَوْرِ دیگر...

حال حیوانیّت)، و ادراک و وِجدان و شعور و عقل که این همه بدان می‌نازند و تأکید می‌ورزند بخش اندکی از حقیقتِ انسان است و نباید به آن اعتماد کرد.

۱۹. عشق و عاشقی و معشوقی نیز کاری لغو است و نباید مبنایِ ازدواج قرار گیرد. باید مزاوجت میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند پدید آورند و نتیجةً مردان برتر ظهور کنند. برابری زن با مرد و لزومِ رعایتِ حقوق او نیز از سخنان باطل است. اصل مرد است، باید جنگی تربیت شود و زن وسیلهٔ تفنُّن و تفریح جنگجویان باشد و فرزند بیاورد.

۲۰. حاصل آنکه نیچه، از یک نظر مذهبِ سوفسطاییان یونان را تجدید کرد که می‌گفتند: در امرِ اخلاق میزان نیکی و بدی شخصِ انسان است هر چه نفسِ انسان خواهانِ آن است و می‌پسندد خوب است و خلافِ آن بد است، و این همان مذهبی است که دوهزاروچهارصد سال پیش از این سقراط و افلاطون در معارضهٔ آن مجاهده کردند و پیش بردند، و از همین جاست که نیچه سقراط (و به نحوی که یاد شد افلاطون) را از تباه کنندگان زندگانی بشر می‌خوانَد. و به طور خلاصه می‌توان گفت: نتیجهٔ مذهبِ نیچه فردگرایی[1] است، یعنی هر فردی خود را می‌خواهد و باید بخواهد و بر دیگران برتری دهد، و حفظِ حسن رابطه با دیگران را منظور نکند، و همواره خود را نیرومند سازد. امّا چنانکه یاد شد غرض از نیرومندی چیست، درست معلوم نیست. ظاهر کلام نیچه این است که توانایی برای این است که به دیگری ــ به‌ویژه میانه‌حالان ــ بتوان تجاوز کرد و برتری یافت، و معنی زندگانی این است.



ابرمرد و میل به قدرت

برای نیچه هدف فرهنگ به وجود آوردن نابغه است. این نابغه یا مردِ بزرگ است که به زندگانی معنا می‌دهد، به اعتقاد او تصوّر اینکه هدف از فرهنگْ به‌وجود آوردن گروه‌های میان‌مایه[2] است تصوری بیمارکننده و تنفّرانگیز است، مدافعان این اندیشه ممکن است به اصل «بزرگ‌ترین سعادت برای بیشترین عده»[3] متوسل شوند و خود را هم‌پیمان سودگرایان[4]

---

1. Individualism. 2. Multitude of Mediocrities.

۳. در تاریخ فلسفهٔ سیاسی معمولاً این عبارت را به فرانسیس هاچسن (۱۷۴۶ـ۱۶۹۴م.) «پدر فلسفهٔ اسکاتلندی» نسبت می‌دهند. (= Greater happiness of the greater number).

4. Utilitarians.

بدانند، امّا اصلِ سودمندی بی‌گمان مبهم است. زیرا سعادت چیست؟ اگر سعادت به معنی رضایت‌خاطر بورژواهاست، حالتی که در آن انسان ــ انسان متوسط ــ تمایل دارد خوکی را که شادمانه در گل‌ولای و کثافت می‌غلتد تقلید کند. در این صورت انسان می‌تواند با تنفّر و بیزاریِ نیچه اظهار همدردی کند. این سودگرایی کم‌بها[1] واقعاً قصد تنزُّل طبیعتِ بشر را دارد. هدف فرهنگ مسلّماً شرافت دادن به طبیعت بشری و تحقّق بخشیدن به بالاترین و عمیق‌ترین استعدادهاست، و این درواقع باید تحقّق کاملِ عظیم‌ترین استعدادها و مواهب را در هر جاکه یافت شود، در بزرگ مردان تاریخ دربرداشته باشد. فرهنگ نه تنها برای پرورشِ میان‌مایگان است، بلکه برای ایجاد نوابغ نیز هست. نیچه اندیشه‌های باطنی کسانی را که نسبت به سرشت انسانی احترام راستینی قائل‌اند، ابراز می‌دارد. او می‌گوید: «انسانیّت باید بی‌وقفه برای ایجاد مردانِ بزرگِ جریده‌رو[2] کار بکند ــ این و نه چیز دیگر تکلیف اوست.» معلوم نیست که باید آرمان نیچه را در بالاترین قلهٔ توسعهٔ فرهنگی به صورت وضعیّتی در نظر بگیریم که در آنجا تنها ابرمردان باشند و یا به صورت وضعیّتی که ابرمردان و دیگران باشند، شاید هر دو نظر با هم سازگار باشند. آرمان او این است که باید همهٔ مردان و زنان کامل و قدّیس باشند، امّا این آرمان صرفاً یک آرمان راهنما، و یک انگیزه برای کارمایه و کارکرد پایدار است چه می‌دانیم عملاً در روی زمین حالتی برای نوع بشر وجود نخواهد داشت که تمام اعضای آن قدّیس باشند، بنابراین دومین آرمان مورد قبول است که تعداد بیشتری از قدّیسان واقعی تا آنجاکه امکانش باشد ظهور یابند. در تحقّق عملیِ این آرمان مردان و زنانِ خوب «معمولی» برای ساختن انسان «خداگونه»[3] مشارکت خواهند کرد و قدّیسان خود تأثیر مهمّی (البته نه همیشه آگاهانه) در شکل گرفتن قدّیسان دیگر خواهند داشت. این دو آرمان متناقض نیستند، و بنابراین اگر گه‌گاه نیچه می‌گوید که نژاد بشر آن‌طوری که ما آن‌را می‌شناسیم باید از میان برود و جای خود را به نژاد ابرمردان بدهد و در همان حال جای دیگر استدلال می‌کند تعداد شخصیت‌های برجسته کم‌وبیش محدود خواهد شد، این دو نظرگاه ضرورةً متناقض نیستند، زیرا ممکن است آن دو را به منزلهٔ تحقّق واقعی یک چیز از طرق گوناگون تلقّی کرد.

ابرمرد فقط مرد آرمانی نیچه را نمایان می‌سازد. در حالی‌که میل به قدرت در فلسفهٔ نیچه

1. Martin Heidegger. 2. Solitary. 3. Godlike.

یک مفهوم اصلی شد. او اظهار داشت که حیات عبارت از میل به قدرت است و آن کسانی زنده‌ترند که بهترین نمونه‌های نژاد بشری باشند، کسانی که میل به قدرت در آن‌ها قوی‌ترین قدرت است. مردانِ برجستهٔ تاریخ ــ ناپلئون به عنوان مثال ــ عالی‌ترین تجسّم میل به قدرت است که تاکنون ظاهر شده‌اند؛ امّا باید آن‌ها توسُّطِ ابرمردان عقب گذاشته شوند، زیرا که در آن‌ها میل به قدرت به نهایت آن خواهد رسید. «فقط جایی که حیات وجود دارد، آنجا میل نیز پیدا می‌شود. با این همه، نه میل به حیات، بلکه چنانکه من به شما می‌آموزم، میل به قدرت».[۱] ممکن است از این بیان استنباط کرد که قدرت از نظر نیچه یک ارزش است و مرد یا گروهی از مردان که صاحب قدرت‌اند ستودنی هستند. «هر جا که موجودی زنده یافتم در آن میل به قدرت یافتم و حتّی در ارادهٔ خدمتکاران هم میل به سرور بودن یافتم». حال اگر از نظر نیچه قدرت تنها ارزش می‌بود بردگان فاتح و حاکم نیز مُحقّ بودند. اما نیچه به‌طور مداوم و از روی خشم بر ضدّ اخلاق بردگی، ارزیابی بردگی و تفوّق بردگان می‌تازد؛ او هرگز اجازه نمی‌دهد که اکثریّت میان‌مایهٔ خود را مجاز بدانند که از افراد آزاده و قوی جلوگیری کنند. پس نتیجه این می‌شود که صِرْفِ قدرت برایِ نیچه تنها ارزش نیست: برعکس او فکر می‌کند کسانی باید صاحب قدرت شوند که دارای مشخصّات معیّنی هستند که آن‌ها را برای قدرتمند شدن سزاوار می‌سازد. درواقع، نیچه بیان می‌کند که طبقات مردم تنها با میزان قدرتشان ثبات می‌یابند و یا جایگزین می‌شوند. امّا ضمناً این را نیز بیان می‌کند که «من می‌گویم که انسان‌های والاتر و پست‌تری نیز وجود دارند.» اگر نوع پست‌تری از انسان عملاً تسلّط دارد، هیچ‌گونه توجیهی برای تسلّط او نیست. قدرت تنها ارزش نیست: یک نوع والاتر از انسان وجود دارد و باید او حکومت کند.

پس، این نمونه والاتر انسان کیست؟ تا آنجا که به ابرمرد مربوط می‌شود، یعنی انسان آرمانیِ آینده، یا «نوع» جدید، ساختن هر گونه تصوّر روشنی از آن سخت دشوار است. ما می‌توانیم انسان‌هایی را که وجود دارند و یا داشته‌اند توصیف کنیم، امّا چگونه می‌توانیم انسانی را که هنوز به‌وجود نیامده توصیف کنیم؟ و شیوه‌های بیانِ شاعرانهٔ نیچه مشکلِ توصیفِ ابرمرد را آسان نمی‌کند.

یک نکتهٔ مهمّ برای فهم مرد آرمانی نیچه این است که ابرمرد مشابه یک بربر یعنی جانورِ

---

۱. زرتشت، ۱۳۷.

«بود» یعنی مغربی نیست. در حقیقت، نیچه تأکید دارد که هر تمدّن برتر، اساسش بر حمله به نژاد ضعیف‌تر، اخلاقی‌تر، و صلح‌طلب‌تر، «به وسیلهٔ بربرها در معنای کاملاً وحشتناک آن است، مردانِ غارتگر هنوز دارایِ نیرو و آرزوی ناشکسته‌یی به قدرت هستند»، چنانکه «در آغاز نیز طبقهٔ نجباء همیشه همان طبقهٔ بربرها بودند» همان مردان کامل‌تر (که از هر لحاظ نمایانگر جانوران **کامل‌تر** هستند)[1]؛ امّا آرمانِ او صرفاً یک وحشی نیرومند نیست، بلکه مردی است با عالی‌ترین رشد ذهنی و همان‌طور برتریِ جسمانی. بنابراین، نیچه به صراحتِ کامل می‌گوید: «نوع بشر باید از خود پیشی گیرد ــ چنانکه یونانیان کردند ــ او نباید دست به دامن تخیّلات غیرمادّی گردد. ذهن والایی که همنشین مَنِشی بیمارگونه و عصبی است باید مغلوب و مقهورگردد. هدف: فرهنگی والا همراه با تمام جسم است نه تنها مغزا»[2] مردِ والا مردی است قوی، نیکْ‌فرهیخته، در همهٔ فعّالیّت‌های بدنی ماهر و همیشه بر ضبط خود قادر؛ او یک حسّ احترام نسبت به خود دارد؛ وی، چنان ساخته شده است که قادر است برای برخوردار شدن از لذّت کامل در حال طبیعی خطر کند، و برای این آزادی به اندازهٔ کافی نیرومند باشد؛ او باید یک مرد سهل‌گیر باشد، امّا نه از روی ضعف، بلکه از روی قدرت، زیرا او می‌داند چگونه آنچه را که مایهٔ تخریب طبیعت میان‌مایگان است به سود خود کند، او انسانی است که هیچ چیز، دیگر، برایش ممنوع نیست، مگر اینکه (آن چیز ممنوع) مایهٔ ضعف او گردد، خواه بر پایهٔ رذیلت[3]، و خواه بر پایهٔ فضیلت[4]». لذا ابرمرد والاترین نمونهٔ آری گفتن، یا تأیید مثبت حیاتْ هم از لحاظ ذهن و هم از لحاظ جسم است.

در حقیقت نیچه قدرت را می‌ستاید، و این موضوع را تعلیم می‌دهد که مرد باید خودش را تابع ابرمرد بکند، بدین معنی که وسیله‌یی برای [ظهور] ابرمرد باشد. «آرزویِ من این است مخلوقاتی را که در سطح بسیار بالایِ همهٔ نوع انسان هستند، آن‌هایی که خود و همسایگان را قربانی این مقصود می‌کنند به‌وجود آورم.»[5] آدمیان نباید تنها به وسیلهٔ عشق به **همنوع** برانگیخته شوند، بلکه به‌وسیلهٔ عشق به **مرد آینده**[6] برانگیخته شوند و خود را برای او قربانی کنند و وسیله‌یی یا پلی بشوند برایِ ظهور ابرمرد. لازمهٔ این تابعیّت از جانبِ مرد، خودخواهی از جانب ابرمرد است. و در حقیقت نیچه به‌طور صریح اظهار می‌کند که: «در

---

۱. فراسوی نیک و بد، جملهٔ ۲۵۷.
۲. یادداشت‌هایی بر زرتشت، ۵۷.
3. Vice.
4. Virtue.
5. *Notes on Zaratustra*, 46.
6. die Nächstenliebe.

آرزوی گوش‌های بی‌گناه و ناخرسند من اعتراف می‌کنم که خودپرستی به جوهر یک روحِ والا تعلق دارد، مقصودم اعتقاد تغییرناپذیری است به این که برای موجوداتی چون (ما) سایر موجودات باید به‌طور طبیعی مُنقاد باشند و مجبورند که خود را قربانی کنند. روح والا خودپرستی خود را بدون هیچ سؤالی می‌پذیرد و همچنین بدون آگاهی از خشونت، فشار یا تحکُّمی که در آن وجود دارد، بلکه بیشتر به عنوان چیزی که ریشهٔ آن از نخستین قوانین اشیاء است: اگر محملی برای آن جست‌وجو کند خواهد گفت: «این [خودپرستی] عین عدالت است» او تحت شرایطی که اوّل او را نگران و مشوّش می‌کند، اذعان خواهد کرد که اشخاصی با مزایای برابر با او وجود دارند، امّا بی‌درنگ پس از اینکه پایگاه خود را مقرّر کرد با همان اطمینان در میان افرادی که هم سطح او هستند حرکت می‌کند، آن‌طوری که متانت و ظرافتِ احترام‌آمیز ایجاب می‌کند و به همان اندازه که از مذاکرهٔ با خود لذّت می‌برد «بر طبق یک مکانیسم فطریِ آسمانی که تمام ستارگان آن‌را می‌فهمند.»[1] علاوه بر این، او به سخت‌سری نیاز دارد. زیرا «همهٔ خلق‌کنندگان سخت‌سرند. برادرِ من، من این فرمان را پیش روی تو می‌گذارم: سخت‌سر باش! دلسوزی و نرمی فضیلت نیست، بلکه یک مرض و رذیلت است: سخت‌سر بودن فضیلت است، تنها نجیب‌ترین فرد کاملاً سخت‌سر است».

لذا ممکن است کاملاً بدیهی نماید که ابرمرد نیچه فردی خشن، و خودپرست بی‌احساس است و توسط افرادی چون سزار بورژیا، و ناپلئون، نمایانده می‌شود. اما باید برخی استثناآتِ مهمّ را که از نظر منتقدان نیچه هم پنهان نمانده عنوان کنیم. اوّلین آن‌ها این است که خودپرستی نیچه معنای یک خودخواهی حقیر را نمی‌دهد، و نیز خودسری یا خشونت او به معنای بی‌رحمی حیوانی نیست. مرد والا می‌بخشد در حقیقت این از ویژگی‌های مرد والاست که با صفت بخشندگی[2] آراسته است، امّا او می‌بخشد مانند خورشید ــ که پیش روی خود را روشن می‌سازد ــ و این بخشندگی و پرتوافشانی از کثرت غنا و وفور حیات در اوست، نه از روی دلسوزی که خود یک نوع خودخواهی پنهانی است، یک شَعَف تهوّع‌آور و ریاکارانه از رنجوری‌های دیگران. او بو نمی‌کشد و در پنهان به رنجوری‌های دیگران فضولانه نمی‌نگرد، و در حالی‌که در نهان به آن‌ها خیره شده تظاهر به تخفیف آلام آن‌ها نمی‌کند؛ خود را تسلیم رقّت و ترحّم که یک ضعف است و، شرکت در بیماری دیگران،

---

۱. فراسوی نیک و بد، جملهٔ ۲۶۵.

2. die Schenkende Tugend.

نمی‌سازد. او می‌بخشد امّا نه از روی ضعف، بلکه از روی قدرت. نیچه با تعلیم سختی[1] قصدش تلقین بی‌رحمانهٔ دیگرآزاری[2] در اردوگاه‌های کار اجباری[3] نیست: او رحم و شَفَقت را نه به سبب اینکه از بی‌رحمی جلوگیری می‌کند، بلکه به لحاظ اینکه به عقیدهٔ او با حیات و کارمایهٔ نیرومند[4] در تضادّ است ردّ می‌کند. «شَفَقَت با نیروهای هیجان‌آمیز که تشدیدکنندهٔ کارمایهٔ حیات است تضادّ دارد: عملش سست‌کننده است. یک انسان، وقتی که رحم می‌کند قدرت خود را از دست می‌دهد.»[5] بنابراین در ترحّم نوعی انکار حیات وجود دارد.

دلیل دیگری وجود دارد «دلیلی بسیار مهمّ‌تر» که چرا نیچه شَفَقَت را محکوم می‌کند. در مجموع شفقت، قانون رشد راکه قانون انتخاب است خنثی می‌سازد، و آن چیزی راکه برای مرگ سزاوار گشته نگه‌داری می‌کند، به سود کسانی که از مواهب طبیعی محروم و از حیات ممنوع شده‌اند می‌جنگد. باید از همهٔ انواع عقیم‌سازی‌ها[6] سپاس داشت که زندگانی را حفظ می‌کند، و به خودِ حیات یک جنبهٔ تیره و سؤال‌انگیز می‌بخشد. این یکی از ایرادات پایدار نیچه نسبت به شَفَقَت بود که حیات آن دسته از افرادی راکه بهتر است بمیرند حفظ می‌کند.

با این همه، هرچند نیچه رحم و شَفَقت را محکوم می‌کند و سخت‌دلی را آموزش می‌دهد، این فرض را نمی‌کندکه انسان والا یک جانور بی‌عاطفه و هیجان و احساس است. آیا زرتشت نمی‌گوید «در خشنود کردن و دلسوزی نمودن همواره یک خطر بزرگ برایم وجود دارد»[7] و از فالگیر (شوپنهاور) می‌پرسد: «می‌دانی آخرین گناهی که برایم باقی مانده چه نام دارد؟» فالگیر از ته قلب پاسخ می‌دهد «ترحّم». و دو دست خود را بالا برده می‌گوید: «آمده‌ام تا تو را به سوی واپسین گناهت ترغیب کنم».[8] زرتشت آن‌قدر هم بی‌عاطفه نیست که نتواند رنجوری مردم عالم را تشخیص دهد، اما او برتر از آن می‌رود. «نفرین بر دوستدارانی که احساسی بالاتر از شفقت ندارند!» یکبار شیطان به من چنین گفت: «حتّی خدا نیز دوزخ خود را دارد: و آن عشق او به انسان است.» و اخیراً از او کلماتی چنین شنیدم که می‌گفت: «خدا مرده است؛ از حسّ شفقت به انسان مرده است». این چنین از شَفَقت برحذر باش: از آن زمان به بعد

---

1. Härte (= hardness).
2. Sadistic cruelty.
3. Concentration Campes.
4. Vigorous energy.
۵. مسیح ستیز/ ۱۳۱.
6. Abortions.
۷. چنین گفت زرتشت، ۲۲۶.
۸. همانجا، ۲۹۳.

ابرِ سنگینی بر سر انسان‌ها می‌آید! برای خاطر آفرینش خود، برای خاطر مرد آینده، زرتشت در فراسوی شَفَقَت قرار می‌گیرد و همهٔ مردانِ والا، و نوع برگزیده باید فراسوی شفقت خود بایستند تا به یک حالت آرامش[1] دست یابند. که نه تنها با سخت‌سری[2] بلکه با آرامش سرورآمیز[3] مشخص می‌گردد.

مشهور این است که نیچه خود به هیچ روی از شفقت و احساس عاری نبوده است. او به قدری حسّاس بود و ترحّم و شفقت را چنان خوب می‌فهمید که مرد آرمانی خود را فراسوی شفقت تصور می‌کند که مجذوبِ آرامشِ سرورآمیز است و چون خدایان اپیکوری زندگانی می‌کند. بنابراین از نظر نیچه، سخت بودن و صفا و آرامش از صفات مختصّهٔ مرد والا و ابرمرد است. مشخصّهٔ دیگر او، خوشی است، خوشی وافرِ زندگانی. «از زمانی که بشر به عرصهٔ هستی رسیده از زندگانیش لذّت بسیار کمی برده است: برادرانِ من، این به تنهایی گناه اصلی ما است»[4]. شادمانی، خوشی، روحِ رقصیدن، و سلامت بودن این‌ها از ویژگی‌های ابرمرد است. در حالی‌که یک مرد والا در فراسوی زنجیرهای نیکی و بدی، و اخلاق سنّتی که خود را از آن‌ها رها ساخته، قرار دارد، امّا در ورطهٔ شهوات و تن‌آسانی نیز فرود نخواهد رفت، زیرا او روحی آزاد است و برده نیست. کامیابیِ کامل وی در مسیر آزادی، خوشی، و آرامش، ایجاب می‌کند که نفس را در فرمانِ خود دارد، و نسبت به خودش و دیگران سخت‌گیر باشد. این آزادی است که نیچه آن‌را سفارش می‌کند، سرورآمیز، نیرومند و آزادی مستقلّ: انسان والا در حقیقت فقط به لحاظ دلائل اخلاقی پاکدامن و منزّه نیست، بلکه به سبب اینکه بردهٔ شهوات و هوس‌های جسمانیِ خود نیست والاست. نیچه بی‌گناهی، خردمندی کامل و سرورآمیز روح و جسم را، فراسوی اخلاق، خوبی و بدی طلب می‌کند که یک آرمان است، و مسلّماً از لحاظ ردّ امتیازات «اخلاق» و نیز سقوط[5] خطاست، ولی آرمان یک رندِ[6] بی‌بندوبار نیست. بگذار نسبت به نیچه بی‌انصاف نباشیم، حتّی اگر با نظرِ او موافق نیستیم.

ابرمرد، مغرور و آزاد، شاد و آرام، از لحاظ جسمانی و فکری نیرومند و بزرگترین بله‌گوی حیات است، دیونوسوس واقعی است. او حتّی عودت ابدی (یا اَدوار) را لبّیک

---

1. State of Serenity. 2. Härte.

3. Heiterkeit (= joyful Serenity).

۴. چنین گفت زرتشت، ۱۰۳.

5. Fall. 6. Libertine.

می‌گوید، زیرا او به حیات آن‌طور که هست آری می‌گوید. «نه فقط مرد بلکه ابرمرد نیز جاودانه عودت می‌کند.» درست است که این یک فکر وحشتناک است، اما ابرمرد حیات را با آغوش باز می‌پذیرد و با چشمان کاملاً باز آن‌را تأیید می‌کند: بالاتر از همه او این سؤال را از خود خواهد کرد. «آیا این همان کاری است که من آماده‌ام که به دفعات بیشمار آن‌را انجام دهم؟» و در شادمانیِ قدرت خود جواب خواهد داد «آری». او حیات را مبارک خواهد خواند «از میانِ مردمی که تنها به نیایش می‌پردازند ما باید مردمی باشیم که حیات را مبارک خواهد خواند «از میانِ مردمی که تنها به نیایش می‌پردازند ما باید مردمی باشیم که حیات را مبارک می‌خوانند.» این تأیید حیات و آری گفتن به آن از ویژگی‌های همهٔ مردان والا یعنی مردانی از ردهٔ جدید است. امّا عمدةً از صفات ممیّزه بزرگترین آفرینش انسان یعنی ابرمرد است.

اما نظر نیچه، دربارهٔ ابرمرد آن چیزی است که ما ترسیم کرده‌ایم، دربارهٔ نمونه‌هایی که او به عنوان نمونه‌هایِ مبارک تاریخ ارائه می‌دهد، مانند سزار بورژیا یا ناپلئون باید چه فکر کنیم؟ او ناپلئون را ستایش می‌کند، امّا در جایی از او به عنوان ترکیبی از هیولا و ابرمرد صحبت به میان می‌آورد و در این مثال قصدش این نیست که زیاد از اعمال ناپلئون تعریف کند، بلکه بیشتر از تعالی «اخلاق» او سخن می‌گوید: ناپلئون نمونه‌یی از نوع عالی و والا است. اگر باید نیچه شناخته شود این وجه تمایز را نیز باید ادراک کرد. او بشریّت را به فراسوی نیکی و بدی فرامی‌خواند. امّا با این کار هدفش انکار همهٔ ارزش‌ها نیست، بلکه جایگزینی آن با ارزشی جدید است. جایگزینی والا و بد به‌جای تمایز اخلاقی میان نیک و بد. لازم است بعضی چیزها دربارهٔ دو گونه ارزش‌یابی، و نیز دو «اخلاق» و ترتیب رده‌های متناسب با آن‌ها در اینجا بیاوریم، چه این امر برای فهم مذهب وی دربارهٔ ابرمرد اساسی است.

نیچه خاطرنشان می‌سازد که میان یونانی‌ها اساساً تناقض میان نیک و بد نیست، بلکه میان گرانمایه و فرومایه[1] است یا تقریباً معادله چنین است: نیک = اشرافی = زیبا = سعادتمند = محبوبِ خداوندان، مردی که Kαλos است در جهت مقابلِ μoxnθηpσs، πovηpσs، δELλσs و او والاست، و مرد شریف در جهت مقابل مرد بنده‌وار و عامی است. معانی ارزش اخلاقی نخست در مورد آدمیان بکار رفته و تنها در صورت ثانوی و در یک دورهٔ بعد جامهٔ عمل پوشیده است و «نوعِ والای انسان خود را به عنوان تعیین‌کنندهٔ ارزش‌ها تلقّی می‌کند؛ او اصلاً نیازی به تأیید دیگران ندارد؛ او خود داوری می‌کند: «آنچه به من زیان می‌رساند، به خودی

---

1. Noble and ignoble.

خود آسیب می‌رساند» او می‌داند که تنها خود اوست که به همهٔ اشیاء اعتبار می‌بخشد؛ او **آفرینندهٔ ارزش‌ها** است. به عبارت دیگر «نیکان» در اصلْ والا و از طبقهٔ اشراف‌اند. آن‌ها ارزش‌ها را خلق می‌کنند و همچنین اخلاق خود را بوجود می‌آورند ـ که حقیقةً یک اخلاق سَبْک‌ساز[1] است. «بد» دلالت بر مرد عامی، بنده‌وش و اعمال این‌گونه مردان می‌کند، بنابراین اخلاق عبارت است از **اخلاقِ** طبقاتی است، و خوب = والاست و آن = شریف است. خوب آن است که مرد والا و قوی خوب می‌داند. در این قسم اخلاق ـ **اخلاقِ سروران** ـ تضادّ میان «نیک» و «بد»، عملاً تضادّ میانِ «والا» و «فرومایه» است.

در مقابل این **اخلاقِ سروران**، **اخلاقِ بردگان** است که در آن قوی و قدرتمند را به عنوان «بد» بشمار می‌آورند، و رنجبران[2] را به عنوان خوب می‌نگرند، به‌جای والاگهری، قدرت، زیبایی، می‌بینیم. صفاتی اهمّیّت یافته‌اند که از برای تسکینِ وجودِ دردمندان استخدام شده است «دلسوزی، مهربانی، دستِ یاری‌دهنده، خون‌گرمی، شکیبایی، کوشش، فروتنی، و دوستداری». این‌ها خصوصیاتی است که برای «بردگان» و رَعایا سودمند است و برای اخلاق بردگان یا اخلاق رعایا مقیّد قلمداد شده است. (نیچه خاطرنشان می‌سازد ـ که از زیرکی هم عاری نیست که ـ «سایه‌یی از تنزّلِ همین اخلاق سرانجام خود را به «مرد نیک» می‌پیوندد، زیرا بنابر نوع پست اندیشه، یک مرد نیک باید مرد امینی[3] باشد: او نیک‌سرشت است، به‌سادگی فریب می‌خورد، شاید هم کمی احمق[4] باشد.»)

اخلاق یهودی ـ مسیحی اصلاً یک اخلاق بردگی است، و نیچه طالب بازگشت به اخلاق سروری است. این است معنی احضاریه‌های او به انسان که به جهان «فراسوی نیکی و بدی» پیش برود. توده ممکن است و باید اخلاق خودشان را حفظ کنند. اما قدرتمندان و مردان، که همان مردان والاترند باید زنجیرها و موانع اخلاق بردگی را بدور اندازند و ارزش‌های راستین خود را که همان اخلاق سروران است و در آن خوب = شرافتمند و والا و صدیق و قوی است، اختیار کنند. مردان والاتر و از همه بالاتر ابرمرد، فریب تودهٔ رعایا را نخواهند خورد، بلکه اخلاق خودشان را که همان اخلاق اشراف باشد تأکید خواهند کرد. تودهٔ رَعایا که از مرد استثنایی ترس و نفرت دارد برای اینکه اخلاق خود را به عنوان اخلاق مطلق و یگانه تحصیل کنند، به نحوی که همگی خود را با آن تطبیق کنند، تدابیر مختلفی بکار برده است.

---

1. Morality of style.
2. Sufferers.
3. Safe.
4. Un bonhomme.

نیچه طالب بازگشت به اخلاقی دوجنبه[1] است، یکی برای مردانِ والا و دیگری برای تودهٔ رعایا.

در **فراسوی نیک و بد** او به صراحت دربارهٔ مرد والا می‌گوید: «پیش از همه، احساس فراوانی، و قدرت است که بر اثر فشار زیاد می‌خواهد فیضان کند، و شعور به ثروتی دارد که با کمال میل و مسرّت می‌خواهد بدهد و ببخشد. مرد والا همچنین به شوربختان یاری می‌کند. امّا نه از روی شفقت اگر چنین کند به ندرت است، بلکه از روی انگیزه‌یی که از روی وفور قدرت برآمده است» بنابراین، مرد والا در زمان دهش، افزونیِ ثروت‌های خود را خالی می‌سازد: این جزو سرشت اوست که بدهد. «بخشش بالاترین فضیلت است... شما همهٔ چیزها را تحت فشار قرار می‌دهید که به سوی شما و در اندرون شما جاری گردد، لذا آن‌ها بار دیگر از سرچشمهٔ وجود شما به عنوان هدایای عشق شما جریان خواهد یافت».[2] ابرمرد نیچه ممکن است حتّی بیشتر از مرد بانشاط[3] ارسطو برای ما ناهماهنگ نماید، امّا هیچ مجوزّی برای بد جلوه دادن عقیدهٔ نیچه و او را واعظ خودپرست و تعصّب‌آمیز و حقیر دانستن وجود ندارد. «امّا وحشت ما از احساس انحطاط‌آمیزی است که می‌گوید: همه چیز برایِ خودِ من».[4]

انتقادِ مذهب نیچه

خلاصه‌یی از مذهبِ فلسفیِ نیچه بیان شد، اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید. و اگر زمان اجازه می‌داد و می‌توانستیم برخی از سخنانِ خود نیچه را عیناً یاد کنیم معلوم می‌شد که بیانِ او حکیمانه نیست شاعرانه است، بلکه عربدهٔ مستانه است، که از روی شور و مستی بیان کرده، و از همین جاست که در نویسندگی مقامی بلند یافته، و بسیاری از فیلسوفان، هنرمندان، روانشناسان و داستان‌نویسان آلمانی و غیرآلمانی و از جمله فرانسویان وامداری خود را به نیچه اظهار داشته‌اند.

امّا حقیقت این است که اگر منظورِ نیچه را از صورت عربده و شعر بیرون بیاورند و به بیانِ معقول بازگویند مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و دیگران نیز پیش از او بیان داشته‌اند:

---

1. Twofold morality.

۲. چنین گفت زرتشت، ۸۶.

3. Man of spirit.

۴. چنین گفت زرتشت، ۸۷.

اوّلاً: مناعت و عزّت‌نفس و بلندی همّت را همه ممدوح و مستحسن شمرده‌اند و هر کس که نفس خود را خوار و ذلیل ساخته او را رذل و ناچیز شمرده‌اند؛

ثانیاً: بسیاری از دانشمندانِ پیشین فطرتِ انسان را بر خودپسندی و خودخواهی دریافته، و این خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم شمرده بودند؛

ثالثاً: بسیاری از پیشینیان زندگانی اخروی و طمع بهشت و ترسِ دوزخ را بی‌مورد دانسته، و عدالت و فضیلت را از آن روی ستوده‌اند که مایهٔ سعادت این جهانی است؛

رابعاً: ناپسندیده بودن پاره‌یی از آداب مسیحیّت و برخی فرقه‌های دیگر مانند رهبانیّت و مشقّت دادن و مجروح ساختنِ بدن و امثالِ آن‌را بسیاری از صاحبْ‌نظران نیز عنوان کرده بودند؛

خامساً: لزوم تندرستی و نیرومندی تن و جان محلّ انکار هیچ خردمندی نبوده است، و هر چه در آن‌باره تأکید و اهتمام شود، رواست.

سادساً: جنگ و جدال را هم برخی از پیشینیان مایهٔ بقای شجاعت و شهامت در مردم و ملل پنداشته بودند. عروج بر فلک سروری و مدارجِ کمال را نیز همه پسندیده و لازمهٔ طبع بلند دانسته‌اند.

سابعاً: این سخن هم که حقّ و حقیقت در وجودِ خود انسان است و بیرون از او نیست محلّ اتّفاق حکیمان است.

پس می‌توان گفت که بنیادِ عقاید نیچه درست است، در عین حال تازگی هم ندارد یعنی اوّلین بار او آن‌ها را کشف نکرده، چیزی که هست فروعی بر آن‌ها بسته و لحنی در اظهارِ آن عقاید بکار برده که بدیع می‌نماید. پس اشکال در کُجاست؟



ـ **نخست اینکه**: اصرار بر خودخواهی و مرجّح دانستن خود بر دیگران و فِدا کردن آنان برای هوایِ نفس و نیکو دانستن هر وسیله و اسبابی ـ اگرچه بی‌رحمی و قساوت و بیداد و مکر و دروغ باشد ـ کمتر عاقلی می‌تواند تصدیق کند. و اصلاً جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از رویِ جِدّ گفته باشد، و در هر حال این لحن از روی حرارت و عصبانیّتی است مانندِ آنکه برایِ مردم از باده‌پیمایی یا از عُروضِ خشم و غضب دست می‌دهد. و برخی گمان برده‌اند که نیچه چون مزاجی ناتوان و علیل و نفسی سلیم و قلبی رقیق داشته و ازاین‌روی رنج فراوان دیده بود، این عصبانیّت برایِ او دست داده است، و این سخنان

را علی‌رغم میل باطنی و اعتقادِ درونی خود گفته است، وگرنه به آسانی می‌توان دریافت که انسان اگر همه برایِ خودخواهی هم که باشد باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تا محلّ اعتمادِ ابنای نوع خود باشد؛ چه هیچ فردی از وجودِ دیگران بی‌نیاز نیست، و اگر او دیگران را نخواهد، دیگران هم او را نخواهند خواست و تیره روز خواهد بود، و نیز کسی که دیگران را دوست ندارد و برای دوستْ حاضر به فِداکاری نباشد دوستانی نخواهد داشت. و نیچه این نکته را در اواخرِ عمر خویش درک کرده و در نامه‌یی که به خواهرِ خویش نوشته می‌گوید «هر چه روزگار بر من می‌گذرد و زندگانی بر من گرانتر می‌شود. سال‌هایی که از بیماری در نهایتِ افسردگی و رنجوری بودم هرگز مانندِ حالتِ کنونی از غم پُر و از امید تهی نبودم. چه شده است؟ آن شده است که باید بشود. اختلافاتی که با همهٔ مردم داشتم اعتمادِ ایشان را به من از آن‌ها سلب کرده، و اکنون می‌بینیم که طرفین اشتباه کرده‌اند؛ خدایا امروز من چه تنها هستم یک تن نیست که بتوانم با او بخندم و یک فنجان چای بنوشم؛ هیچکس نیست که نوازشِ دوستانه بر من روا بدارد.»

ـ **دوم اینکه:** مردم را به دو طبقهٔ زبردست و زیردست تقسیم کردن، گروهی را خواصّ و گروهی را عوامّ خواندن بر فرض که درست باشد چه محملی دارد و میزان و مأخذش چیست؟ چه اشخاص خواصّ و شایستهٔ زَبَردستی و سروری هستند، و چه وسیلهٔ مطمئنّی هست که نااهلان جایِ ایشان را نگیرند؟

ـ **سوم اینکه:** اگر داروین درست فهمیده است بر حَسَبِ فلسفهٔ تحوُّلِ تکامُلی، نوع بشر باید به‌طور کلّی و همه با هم ترقّی کند نه اینکه چند تن یا یک تن پیش بیفتند و سرور شوند، و دیگران را برایِ اغراض خود در بندگی نگاه دارند. وانگهی خود داروین، یکی از مزایایی که انسان در راه ترقّی از حیوانیّت به سوی انسانیّت بدست آورده همین عواطفِ مهر و محبّت و شَفَقَت است، و از کجا که همین خصائل مایهٔ ترقّی نوع بشر نبوده باشد؛

ـ **چهام اینکه:** در مورد قول به اَدوار، که نیچه قایل بوده و برخی از دانشمندان نیز بدان اعتقاد داشته‌اند گذشته از اینکه دلایلِ علمی محکم بر صحّت آن اقامه نشده، اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن یکسره بی‌فلسفه و عاری از دلیل است، و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدّتی مَدید در جهان جریان داشته همواره از سر گرفته شود، و همان احوال عیناً تکرار شود. و البته چنین نیست و تحوُّلِ جهان برایِ تکامل است، و کمالی که به سویِ آن

می‌رود یا نامتناهی است، یا منتهیٰ و مقصدِ آن بر ما معلوم نیست.[1]

ـ پایان کار:

با این عقاید، البته کمتر کسی او را دوست می‌داشت «من کسی را که بخواهد چیزی برتر از خود بیافریند، و پس از آن نابود شود، دوست می‌دارم»، چنین گفت زرتشت، بی‌شکّ فکر تند نیچه او را زودتر از وقت پخته کرد و بسوخت. در حقیقتْ پیکارِ او با عصر خویش تعادُل مغزش را بهم زد «جنگ با اخلاق و عاداتِ عصر وحشتناک است... آنکه واردِ این پیکار می‌شود از درون و برون کیفر خواهد دید.» گفتار نیچه به تدریج تلخ‌تر می‌گردید، و اشخاص را نیز مانند عقاید و افکار موردِ حمله قرار می‌داد؛ چنانکه به مسیح (ع) و واگنر و حتّی شوپنهاور ابقا نکرد. این تلخی از سخن زیر کاملاً محسوس است «شاید من بهتر از همه می‌دانم که چرا انسان تنها حیوانِ خندان است: او چنان به‌سختی درد و مرارت و رنج دید که مجبور شد خنده را اختراع کند». خلاصه، وفات او به سال ۱۹۰۰ بود، و نبوغ برای کمتر کسی این همه گران تمام شده است.

□ □ □

یوهانس ولکلت[2] (۱۹۳۰ـ۱۸۴۸مـ.) [لی‌پنیک[3]، بازل، لایپزیک]. ولکلت اندیشه‌های کانت را به‌دقت خواند، و به‌ویژه به نظریهٔ معرفت وی توجه بسیار کرد. وی دو نوع یقین[4] تشخیص کرد: یکی آن است که از شعور بی‌واسطه[5] حاصل می‌آید، و یکی آنکه از ضرورت تفکر[6]. ولکلت معتقد بود که تجربهٔ مستقیم کافی نیست؛ یعنی مرجع اجتناب‌ناپذیری[7] در فراسوی تجربه هست. این تصور ما را بسوی مابعدالطبیعه می‌کشاند؛ علاوه بر این، فلسفهٔ حیات نیز هست که ارجمندتر از نتایج نظری علم است. وی مذهب را مانند نیازی برای اتحاد با اصل وجود تعریف می‌کرد. ولکلت به زیبایی‌شناسی نیز دلبسته بود، زیرا آن‌را با مذهب مرتبط می‌دانست. کتاب تجربه و تفکر[8] او در سال ۱۸۸۶ انتشار یافت.

---

۱. این قسمت از سیر حکمت در اروپا، نوشتهٔ حکیم مرحوم محمدعلی فروغی است.

2. Johannes Volkelt. 3. Lipnik. 4. Certainty.

5. Immediate Consciousness. 6. Necessity of thought.

7. Inavoidable Reference. 8. *Experience and Thought.*

فردیناند تونیس[1] (۱۹۳۶ـ۱۸۵۵م.) [اولدنسورت[2]، کیل[3]]. اندیشهٔ او به اندازهٔ زیادی از اراده‌انگاری مابعدالطبیعی[4] شوپنهاور و نیز از مذهب تحصلی کنت برگرفته بود. وی اساساً به فلسفهٔ اجتماعی توجه داشت که شامل علم‌الاجتماع نیز می‌شد. در فلسفهٔ او، تفکر و تحلیل آن‌مقام ویژه‌یی داشت. برجسته‌ترین کتاب او مجتمع و انجمن[5] (۱۸۸۷) نام دارد، که در آن تونیس بر این عقیده رفته است که زندگی اجتماعی زندگانی گروهی است، و در آن افراد مانند اندام‌های تن آدمی‌زاده به هم پیوسته‌اند. برخلاف، زندگی جمعی، بیشتر فردی و مکانیستی‌تر از اندام‌هاست. یکی از مشاهدات تونیس این است که می‌گوید:

تمایل سخت و غیرقابل مقاومت بسوی مکانیزه کردن زندگی، هستی مجتمع را تحلیل می‌برد. بنابر نظریهٔ او، **سوسیالیسم جدید نیز نخواهد توانست حیات اجتماعی را به حالت نخستین باز آورد، بلکه تنها افراد بیشتری با حقوق یکسان بوجود خواهد آورد.** تونیس بحث می‌کند که زندگی اجتماعی نخستین از یک **میل جنسی**[6] ریشه می‌گیرد؛ اجتماع مکانیکی محصول فعالیت آزاد است که به‌وسیلهٔ عقل[7] ادامه می‌یابد.

برنارد بوزانکت[8] (۱۹۳۰ـ ۱۸۴۸م.) [راک هال[9]، اکسفورد، سنت اندریو، لندن]. این فیلسوفِ انگلیسی به‌دنبال همان رشته فکری که هگل داشت، در کتاب منطق، یا شکل‌شناسی تفکر[10] (۱۸۸۸) کلیت واقعیت را تأیید کرد. جهان یک نظام عددی دارد که هر یک از آن‌ها بی‌مانند[11] است و، هر چه بیشتر مساعدت خصوصی خود را به طبیعت کلی انجام می‌دهد. وی معتقد بود که هر فاعل شناسایی به سوی چنین کلیت جامعی می‌شتابد. وی این عقیدهٔ خود را در بیان اخلاق فردی و اجتماعی نیز بکار برد؛ اعمال فردیْ اخلاقی هستند تا آنجا که مطابق با **ارادهٔ کل**[12] باشند. همین حدود در سیاست‌های دولت نیز مانند کردار فردی صادق است.

---

1. Ferdinand Tonnies. 2. Oldenswort. 3. Kiel.
4. Metaphysical Voluntarism.
5. *Community and Society* (Geminschaft und Gesellschaft) 6. Generic Will.
7. Intellect. 8. Bernard Bosanquet. 9. Rock Hall.
10. *Logic or the Morphology of thought*. 11. Unique (منحصر به فرد =).
12. Total Will.

ریچارد آوناریوس[1] (۱۸۹۶ـ ۱۸۴۳مـ.) [پاریس، زوریخ]. شهرت او بیشتر به سبب نظریه‌یی است که دربارهٔ تجربه اظهار کرده است، و شرح آن‌را در کتاب انتقاد تجربهٔ محض[2] (۱۸۹۰ـ ۱۸۸۸) می‌توان یافت. وی ادعا می‌کرد که بنیادی‌ترین ضرورت تفکر آدمی اقتصاد زیستی[3] است. وی به اسپینوزا اعتبار زیادی قایل بود، به سبب اینکه او توانست همهٔ تصورات[4] را به یک تصور مبدل کند.

اوناریوس آگاه گشته بود که وقتی یک حالت تنش[5] میان فرد و محیط پیرامون او بوجود می‌آید، مشکلاتی بروز می‌کند چه مستلزم صرف کارمایه‌یی بیشتر یا کمتر از آنچه خود فرد حاضر است بدهد می‌شود. زمانی که انگیزه[6] و کارمایهٔ موجود یکسان و یک‌اندازه باشند، فرد احساس راحتی می‌کند. این فیلسوف همچنین بحث می‌کند که گسترش تجربه مسایل تازه‌تری پیش می‌آورد. هر مسأله‌یی وقتی تعدیل می‌شود ناپدید می‌گردد. تعدیل و میزان کردن ممکن است کاملاً فردی باشد، ولی باید از هر گونه تعصب برکنار باشد تا راه حل، راستین باشد. وجه تمایز محض در توصیف کمی آن حاصل می‌گردد.

اوناریوس همچنین می‌خواست یک زبان رمزی برای فلسفه بیابد همچنانکه در ریاضیات رایج است.

ادوارد کیرد[7] (۱۹۰۸ـ ۱۸۳۵مـ.) [گرینوک[8]، اکسفورد، گلاسکو]. کیرد به‌عنوان، یکی از پایه‌های جنبش نو ـ هگلی در انگلستان، به تأسیس فرهنگ و معانی افکار کانت و هگل مساعدت کرد. همو در عرضه کردن روح فلسفهٔ هگل بی‌آنکه به صورت آن بپردازد ــ که برای بسیاری ناممکن می‌نمود ــ کامیاب بود، و مدعی شد که هگل میراث معنوی بزرگی عرضه کرده است، که فلسفه و ادبیات هر دو را دربردارد، و از یونان سرچشمه می‌گیرد. به نظر کیرد، **کانت کلید فلسفهٔ هگل است، و هگل کمال فلسفهٔ کانت**. جوهر واقعیت، این همانی است در این نه‌آنی. مطلق، سخت و کامل و بسته نیست؛ بلکه جاندار است و فرآیندی گسترش یابنده است، و خود را به صورت جدالی آشکار می‌کند، ولی اصل وحدت را در همهٔ اشیاء مانند خدا

---

1. Richard Avenarius.
2. *Critique of Pure Experience.*
3. Biological Economy.
4. Ideas.
5. Tension (= کشش).
6. Stimulus.
7. Edward Caird.
8. Greenock.

توصیف می‌کند. این تصور در همهٔ شعور عقلانی در کار است، و خود را به طرز مترقیانه‌یی در تحول مذهب آشکار می‌گرداند که نقطهٔ اوج آن مسیحیت است.

کیرد نسبت به فلسفهٔ تکاملی اسپنسر نیز دلسپرده بود، ولی برای اینکه آن‌را پذیرفتنی سازد، آن‌را **هگلی شده**[۱] کرد. وی اطمینان کامل داشت که **عقل** توانایی دارد که: **واقعیت غایی**[۲] را روشن سازد. کتاب فلسفهٔ انتقادی کانت[۳] (۱۸۸۹) را به‌راستی کامل‌ترین و مؤثرترین بیانی دانسته‌اند که تاکنون دربارهٔ کانت به انگلیسی نوشته شده است.

دوستوا[۴] (۱۹۴۰-۱۸۴۹م.) [هوناکیو[۵]، لیما[۶]]. وی توجه ویژه‌یی به مفهوم اختیار یا آزادی یافت. و آن‌را به دو گونه تشخیص کرد: **ایستا**، و **پویا**. اولی برای وجود نظم در جهان لازم است؛ و دومی برای ظهور امور تازه. دوستوا آنگاه می‌نویسد: جهان همچنانکه ما آن‌را تجربه می‌کنیم نتیجهٔ ترکیب هر دو تاست؛ جز اینکه این ترکیب بیشتر پویاست، با ایستا. و مفهوم ارزش‌ها از همین ترکیب نتیجه می‌شود. کتاب مفاهیم نظم و آزادی در تاریخ فکر بشر[۷] (۱۸۸۹م.)، از نوشته‌های برجستهٔ او بشمار می‌رود.

ویلیام هاریس[۸] (۱۹۰۹-۱۸۳۵م.) [کیلینگلی[۹]، نیوهاون سنت لویی]. وی از سال‌های ۱۸۶۹ تا ۱۸۸۸ مدیر مدارس سن‌لوئی، و از ۱۸۸۹ تا ۱۹۰۶ مأمور تعلیم و تربیت از ایالات متحده بود. در سال ۱۸۶۷ وی **مجلهٔ فلسفهٔ نظری**[۱۰] را بنیاد کرد که نخستین نشریه از نوع خود در انگلستان بود. هاریس همچنین **انجمن فلسفی سن لوئی** را پایه گذاری کرد، که سلف **انجمن همکاری فلسفی امریکا** بشمار می‌رود. وی یکی از اعضای مدرسهٔ کنکورد بود. گذشته از این‌ها، وی یکی از پیروان با حرارت هگل بود، و در سال ۱۸۹۰ یک شرح انتقادی از منطق هگل[۱۱] را منتشر کرد.

---

1. Hegelianized.
2. Ultimate Real.
3. *Critical Philosophy of Kant.*
4. Alejandro Deustua.
5. Hunacayo.
6. Lima.
7. *The Ideas of Order and Liberty in the History of Human Thought.*
8. William T. Harris.
9. Killingly.
10. Journal of Speculative Philosophy.
11. *A Critical Exposition of Hegel's Logic.*

آلفرد فویه[1] (۱۹۱۲ـ۱۸۳۸مـ.) [لافوئز[2]، دونائی[3]، بردو، پاریس]. بر این اساس که تفسیر مکانیستی طبیعت با آزادی انسان سازگار است، فویه متعهد شد که میان تمایلات معنی‌انگاری و علم میانجی‌گری بکند. نخستین نظریهٔ او «**تصور-نیرو**»[4] بود، چنانکه در کتاب «تحول‌گرایی از تصورات - نیروها»[5] (۱۸۹۰) انتشار داد. یک تصور، صرفاً نمی‌تواند واقعیت خارجی را عرضه کند؛ این نیروست که متمایل است خود را در خارج عرض دهد. این نظر کاملاً دربارهٔ تصور **اختیار** صادق است همچنانکه دربارهٔ دیگر تصورات یا معانی؛ ولی تصور اختیار مقدم بر واقعیت [خارجی] آنست. وی می‌افزاید که جهان به طرز جدایی‌ناپذیری با تصورات ما بهم پیوسته است. و این همه نوعی **توحید**[6] ارائه می‌دهد که: ماده و ذهن را نمودارهای گوناگونی از یک واقعیت می‌داند. ولی جنبهٔ ذهنی چیزی است که بی‌واسطه برای ما شناخته است؛ از این‌رو، باید هر چیزی را بر اساس قوانین **ذهن** تفسیر کنیم.

ویلیام جیمز[7] (۱۹۲۰ـ ۱۸۴۲مـ.) [کیمبریج]. شهرت بسیار جیمز بر پایهٔ کتاب اصول روانشناسی[8] اوست، که در سال ۱۸۹۰ نوشت. این کتاب، فلسفهٔ تجربهٔ آدمی‌زاده است، تا یک کتاب درسی در روانشناسی. و با ارائهٔ روشی روشن، واقعی، و کردارگرایانه مشخص شده است؛ روشی که از خصوصیات همهٔ آثار اوست. نظریهٔ روانشناسی او پویا بود، و تفسیری که از مذهب می‌کرد متمرکز در ایمان بود یعنی (**اراده به ایمان**)[9]. امر بنیادی این است که دریابیم که واقعیت پایان نیافته است؛ چه همیشه در کار ساختن یا ساخته شدن است. این است معنی اساسی **-تکامل**[10]. جیمز در این عقیده از فیخته پیروی می‌کرد که: نوع فلسفه‌یی که شخص از آن دفاع می‌کند وابسته به این است که خود او چه نوع مردی است. از این نظر، در تجربه، جمع‌گرایی[11] نهفته است همچنانکه در سازمان عالم به‌نظر می‌رسد. به نظر جیمز **مطلق**، یک «قالب جهانی»[12] ارائه می‌دهد که اشیاء را دقیقاً بهم پیوند داده است.

از یک نظر، وی فرقی را که کانت میان **تجربه‌انگاری** و **عقل‌انگاری** نهاده بود، تجدید کرد؛

---

1. Alfred Fouillée.
2. La Pouëze.
3. Donai.
4. "Idée - force".
5. *L'Evolutionnisme des idées - forces.*
6. Monism.
7. William James.
8. *Principles of Psychology.*
9. "the will to believe".
10. Evolution.
11. Pluralism.
12. "Block Universe" (= جهان قالبی).

ولی کردارگرایی جیمز راه میانه‌تری پیشنهاد می‌کند یعنی، یک «**نظریهٔ دالانی**»[1] که بـه انسـان اجازه می‌دهد که فلسفه‌یی را برگزیند و با آن زندگی کند که بهتر از همه وی را درخور باشد و بیشتر از همه چیز رضایت او را فراهم می‌سازد. حیات باید عملی باشد، و بر این پایه نـهاده باشد که فرد به برترین خشنودی برسد. در حقیقت سودگرایی **جان استوارت میل** سخت مورد توجه جیمز قرار گرفته بود. وی حقیقت و خیر را بنا بر دوام، جامعیت و اقتضاء آن دو با روش‌های ایمان و رفتار تعریف می‌کند. حقیقت مطلق[2] در نقطهٔ دوردست و ناپدیدی است که حقایق موقتی ما تنها ممکن است به آن‌ها نزدیک شود. نظریهٔ «کوریدور» یا دالانی جیمز راه را برای **تجربه‌انگاری افراطی**[3] یا «**توحیدگرایی بی‌طرف**»[4] هموار کرد. از این قرار، وی مایهٔ الهام بسیاری برای طرفداران **نو ـ واقع‌انگاری**[5] شد.

ارنست شِرُدِر[6] (۱۹۰۲ـ ۱۸۴۱مـ.) [کارلسرو[7]]. وی آلمانی برای بیست‌وشش سال استاد ریاضیات بود. در کتاب گفتارهایی دربارهٔ جبر منطق[8] (۱۸۹۵ـ ۱۸۹۰) بحث مفصلی از پایه‌های منطقی ریاضی عرضه می‌کند؛ وی همچنین نظام **بول** را با «سمبولیسم» اصلاح شدهٔ خود گسترش می‌دهد و خلاصه جامع‌الاطرافی از این نظام بدست می‌دهد که تا روزگار او در این زمینه انجام نشده بود. مساعدت‌های بنیادی شردر در تأکید بر روی توابع قضایا و نظریهٔ روابط[9] بود.

جرج سیمّل[10] (۱۹۱۸ـ ۱۸۵۸مـ.) [برلین، استراسبورگ]. استواری نظریات کانت بر افکار سیمل اثر بسیار نهاد، و او بر پایهٔ آن تفسیری کردارگرایانه، و مبسوط از معرفت بدست داد، پیش از آنکه این جنبش در امریکا به کمال خود برسد. یک جنبهٔ شخصی در هر فردی هست که معنی **طبیعت و تاریخ** را برای او معین می‌کند. وی بر این اعتقاد بود که در هر معرفتی یک **نسبیت**[11] وجود دارد؛ هیچکس به **نظر عینی**[12] استواری دست نمی‌یابد؛ تاریخ هیچگونه

---

1. A corridor Theory.
2. Absolute Truth.
3. "Radical empiricism".
4. "neutural Monism".
5. Neo - Realism.
6. Ernest Schroeder.
7. Karlsruhe.
8. *Lectures on the Algebra of Logic.*
9. Propositional functions and theory of Relations.
10. Georg Simmel.
11. Relativism.
12. Objective View.

قوانین [ثابتی] ندارد. وی اخلاق را به دو بخش **توصیفی**[1] و **معیاری**[2] تقسیم می‌کند؛ که اولی با کارهای عملی مربوط می‌شود، و دومی با آرمان‌ها. سیمل، ساحتی از خواست‌های آرمانی، گذشته از ساحت قوانین جسمانی و روحانی و قانون طبیعی، تشخیص داد. بنابر نظریهٔ او خواست‌های عمیق نه تنها با اعمال خصوصی ما مربوط است، بلکه با خصوصیت زندگی نیز مربوط است. **تکلیف**[3]، **تکلیف است خواه انجام بگیرد یا نه.**

سیمل به عرفان[4] نیز دل سپرده بود، و چنین می‌اندیشید که روح ممکن است وجودی متفاوت از بقای «جوهری»[5] خود داشته باشد. وی همچنین به، روانشناسی اجتماعی و علم‌الاجتماع علاقهٔ شدید داشت. و معتقد بود که باید وظیفهٔ آن‌ها تعیین اشکال همکاری‌های دوجانبه باشد، نه اینکه تنها به محتوی آن دو نگریسته شود. کتاب مقدمه بر علم اخلاق[6] (۱۸۹۲) سیمل یکی از کتاب‌هایی بود که عقاید روزگار نخستین اندیشه‌های او را بازمی‌نماید.

فرانسیس برادلی[7] (۱۹۲۴ـ ۱۸۴۶م.) [گلاسبری[8]، اکسفورد]. نام این فیلسوف انگلیسی بیشتر با کتاب پدیدار و واقعیت[9] بازبسته است که به سال ۱۸۹۳ انتشار یافت. و نیز او را به سبب بکار بردن برهان جدالی[10] برای اثبات نظریهٔ خویش «**زنون فلسفه جدید**»[11] نامیده‌اند. به نظر او آزمایش دقیق به‌خوبی نشان می‌دهد که: همهٔ تجربه‌های محدود، پر از تناقضات است و، بنابراین، غیرواقعی است. تنها **کلی مطلق**[12] واقعی است. برادلی نابسندگی فلسفهٔ **لذت‌انگاری** در اخلاق را مورد بحث قرار داد؛ همچنین ضرورت مراجعه به همهٔ نظام‌های اندیشه را در منطق تأکید کرد. ذهن می‌خواهد که جهان را دریابد، نه صرفاً خردخرد، بلکه همه را یکجا. او پدیدارها را تا مرحله‌یی از واقعیت اعتبار قائل بود، ولی نه به عنوان **واقعیت غایی**[13] که همه در پژوهش آن هستند. واقعیت غایی، **هماهنگی جمع در فرد است**. و آن نه تنها تفکر صوری است، بلکه احساس بی‌واسطه نیز هست. حقیقت آن برای ما آشکار گشته است، اما به تجربهٔ محدود ما به پایان خود نرسیده است. وی همچنین می‌گفت: نه تفکر

---

1. Descriptive.
2. Normative.
3. Duty.
4. Mysticism.
5. "Substantial" survival.
6. *Introduction to Moral Science.*
7. Francis H. Bradley.
8. Glasbury.
9. *Appearance and Reality.*
10. Dialectical Argument.
11. "Zeno of Modern Philosophy".
12. Absolute Whole.
13. Ultimate Reality.

بی‌نظام و نه احساس بی‌واسطه به تنهایی برای معرفت کافیست؛ باید هر دو با هم ترکیب شود. خطا، زشتی، و شر تجربه شده، ولی هنوز در **مطلق** کاملاً محو نگشته‌اند. طبیعت به عنوان یک ترکیب کمی یک افسانهٔ علمی[1] است؛ و بر آن، باید تجربه‌های شادی، غمگینی، زیبایی و هیجان ما نیز افزوده شود. بنابراین عقیدهٔ او، حتی روح و جسم تجریدی هستند و، بنابراین، افسانه‌های علمی هستند.

برادلی اعتقاد داشت که ما از **تنهایی**[2] برای این می‌گریزیم که کل، در همهٔ تجربه‌های ما وجود دارد. مطلق، **فوق‌شخصی** است، و همهٔ تاریخ و ترقی بشر را دربر می‌گیرد، ولی هرگز محدود و تابع آن‌ها نمی‌شود.

امیل دورکیم[3] (۱۹۱۷ـ ۱۸۵۸مـ.) [لەوژُ[4]، پاریس]. وی نظریه‌یی دربارهٔ شعور جمعی[5] اظهار کرد، که از **شعور فردی**[6] قابل تفکیک است و ویژگی‌هایی از آن خود دارد، که عموماً نیرومندتر و پرفشارتر از ویژگی‌های افراد است و در اندرون همان شعور جمعی است که فرد نیز گسترش می‌یابد. گروه، یعنی واحدی که در اندرون آن تقسیم کار به‌طرز فزاینده‌یی رخ می‌دهد، خود را از طریق عادات، تکالیف و پیمان‌های پذیرفته شده استوار نگاه می‌دارد. ارزش‌های اجتماعی و مفاهیم اخلاقی نیز در درون همین گروه پدید می‌آید.

دورکیم خاطرنشان می‌کند که اذهان مجتمع با هم دیگر اختلاف می‌یابد؛ از این‌رو، معیارهای اخلاقی گوناگون وجود دارد. باگذشت زمان، همین معیارها نیز دگرگون می‌شوند.

دورکیم بیان کرد که مفاهیم حقیقت نیز، اساساً به‌وسیلهٔ مجتمع مقرر می‌گردد، چنانکه در خیر[7] و جمال[8] آشکارا دیده می‌شود. هیچ‌گونه قضایای مطلق مابعدالطبیعی، یا کلامی مقدم [بر تجربه] وجود ندارد. در سال ۱۸۹۳، دورکیم رساله‌یی در تقسیم کار اجتماعی[9] نوشت.

موریس بلندل[10] (۱۹۳۹ـ ۱۸۶۱مـ.) [دیژون، ایکس[11]]. بلندل یکی از نمایندگان فلسفهٔ

---

1. Scientific fiction.
2. Solipsism.
3. Emile Durkheim.
4. Les Vosges.
5. Collective Consciousness.
6. Individual Consciousness.
7. Goodness.
8. Beauty.
9. *On the Division of Social Work*.
10. Mourice Blondel.
11. Aix.

کردارگرایی در فرانسه بود، ولی کردارگرایی خود را به‌وسیلهٔ تمایلات معنی‌انگارانه تعدیل کرد. وی از **مین دوبیران** و **بوترو** متأثر بود. یکی از نوشته‌های برجستهٔ وی عمل[1] نام داشت که به سال (۱۸۹۳) انتشار یافت. بعدها به الهیات یا کلام علاقهٔ شدیدی یافت. بنابر عقیدهٔ او، کوشش روح، پایهٔ همهٔ معرفت و حیات است. او بیان می‌دارد که ارادهٔ انسان می‌تواند بر جهان پیروز شود، ولی این اراده باید به **خدا** معتقد باشد که سرانجام همهٔ کوشش‌ها در او آرام می‌گیرند.

ویلهلم ویندلبند[2] (۱۹۱۵ـ۱۸۴۸مـ.) [پتسدام، زوریخ، هایدلبرگ]. شهرت وی به‌سبب نگارش در تاریخ فلسفه است، ولی او فلسفه‌یی را هم بسط داد که بر پایهٔ نظریهٔ ارزش[3] نهاده است. عموماً، وضع فلسفی او معنی‌انگارانه بود، ولی آزاد و مستقل بود. او اصرار داشت که دانش با **واقعیت‌ها**[4] مربوط است، و فلسفه با **ارزش‌ها**.

اجزاء مشخص فلسفه ــ منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی ــ بیشتر معیاری یا مثالی[5] است نه صرفاً توصیفی.[6] در مفهوم آنچه «باید» بشود یک اصل ماتقدم و یک عنصر الهی[7] وجود دارد که در توصیف نیست. گذشته از این، ویندلبند بر فرق میان دانش طبیعی و تاریخ تأکید می‌کند؛ نخستین با **تعمیم‌ها**[8] سروکار دارد، و دومین با افراد (به‌ویژه با افراد مهم) و با رویدادها و وقایع همسان. کتاب تاریخ و دانش طبیعی[9] ویندلبند به سال ۱۸۹۴ انتشار یافت.

جوزیپو پینو[10] (۱۹۳۲ـ۱۸۵۸مـ.) [تورن]. وی منطقی، ریاضی و پژوهشگر زبان بود، و در منطق ریاضی، نمودارگرایی[11] جدیدی بوجود آورد، که از نظام‌های پیشین آن پذیرفتنی‌تر بود. وی غرابت مفهوم را در یک طبقه دریافت و آن‌را از شمول یک طبقه در اندرون دیگری جدا کرد: گنجایش طبقات نیز از تضمین قضایا جداست.

دستورنامهٔ ریاضیات[12] پینو در میانهٔ سال‌های ۱۹۰۸ـ۱۸۹۴ منتشر شد. وی کمک‌های مثبتی به ریاضیات کرد؛ پینو همچنین به زبان لاتین علاقمند بود، ولی آن‌را قابل پیشنهاد به عنوان یک زبان بین‌المللی نمی‌دانست.

---

1. *Action*.
2. Wilhelm Windelband.
3. Theory of Value.
4. Facts.
5. Normatives.
6. Descriptive.
7. Theological Element.
8. Generalizations.
9. *History and Natural Science*.
10. Giuseppe Peano.
11. Symbolism.
12. *Formulary of Mathematics*.

ویلهلم استوالد[1] (۱۹۳۲ـ ۱۸۵۳مـ.) [ریگا[2]، لایپزیک]. وی شیمی‌دان برجسته‌یی بود و جایزهٔ نوبل ۱۹۰۹ را برد. استوالد کارمایه را واقعیت غایی می‌دانست، و ماده‌انگاری و مکانیسم هر دو را به عنوان اینکه مفاهیم غایی باشند، رد می‌کرد. خواص ماده مظاهر ویژهٔ کارمایه هستند (شیمیایی، الکتریکی، و غیره). وی شعور را صورت دیگری از مظاهر کارمایه می‌دانست. عمل متقابل میان جسم و ذهن به عنوان انتقال از یک صورت به صورت دیگر کارمایه ممکن است. بیانی از این عقیده استوالد را در غلبهٔ ماده‌انگاری علمی[3] توان یافت که در سال (۱۸۹۵) انتشار یافت.

جرج ترومبال لاد[4] (۱۹۲۱ـ ۱۸۴۲مـ.) [پینسویل[5]، بَوْدْن[6]، نیوهاون]. وی به سبب کتاب‌هایی که در روانشناسی نوشته بود شهرت یافت، لاد در فلسفه و تعلیم و تربیت نیز کتاب نوشته است. پس از فراغ از دانشگاه **ریزرو غربی**[7]، و سمینار الهیات **اندور**[8] برای ده سال به کشیشی پرداخت، و در بَوْدْن به تدریس مشغول گشت، و سپس به مقام استادی در دانشگاه یال برگزیده شد و در آنجا بیست‌وچهار سال درس گفت. وی در ژاپن، هندوستان، هونولولو، و کره و نیز در بسیاری از نقاط ایالات متحده تدریس کرد و در میهن و خارج احترامات بسیار یافت. لاد یکی از پیشگامان روانشناسی تجربی در آمریکا بود. آزمایشگاه روانشناسی در یال به همت او بنیاد گرفت. فلسفهٔ لاد خداشناسانه بود، و شخصیت را در موضع مرکزی می‌نهاد. از بسیاری جهات، عقاید او شبیه افکار لتسه بود؛ و او مقالات مهمی در معنی‌انگاری آلمان نوشت. کتاب فلسفهٔ ذهن، مقاله‌یی در مابعدالطبیعهٔ روانشناسی[9] (۱۸۹۵) حاکی از نظریات اوست، که در آن گذشته از روانشناسی، به مسایل معرفت، مابعدالطبیعه، اخلاق و مذهب نیز پرداخته است.

---

1. Wilhelm Ostwald.
2. Riga.
3. *The Overcoming of Scientific - Materialism*.
4. George Trumbull Ladd.
5. Painesville.
6. Bowdoin.
7. Western Reserve University.
8. Andover Theological Seminary.
9. *Philosophy of Mind, an Essay in the Metaphysics of Psychology*.

جرج کانتور[1] (۱۹۱۸ـ۱۸۴۵مـ.) [سن پیترزبورگ، هاله]. وی یک ریاضیدان برجسته بود، که به سبب مساعدت‌هایی که به بنیادهای تحلیل[2]، و نظریهٔ اعداد مافوق محدود کرد، شهرت یافت. میانهٔ سال‌های ۱۸۹۷ـ۱۸۹۵ وی پایه‌های نظریهٔ گروه‌های مافوق محدود را بچاپ رسانید.

جرج پلخانف[3] (۱۹۱۸ـ ۱۸۵۶مـ.) [تامبف[4]، سنت پیترزبورگ، ژنو]. وی پایه گذار مارکس‌گرایی فلسفی در روسیه بود و به جنبش انقلابی حزب مردم پیوست. با وجود این وی روش‌های «تروریستی»[5] را رد می‌کرد. برای چهل سال وی در ژنو زیست، و رهبر روشنفکر **حزب سوسیالیست دموکرات**[6] شد، و بر روی **لنین** تأثیر بسزایی داشت. و آن دو برای مدتی در انتشار روزنامهٔ اخگر[7] با هم همکاری می‌کردند. پلخانف جنگ جهانی اول را تأیید کرد، ولی انقلاب ۱۹۱۷ را نمی‌پسندید. علیرغم عقاید مستقل، متفکران شوروی او را یکی از مفسران بزرگ فلسفهٔ مارکس بحساب آورده‌اند.

مقالاتی دربارهٔ تاریخ ماده‌انگاری[8] (۱۸۹۶) عقاید او را بیان می‌کند.

جرج استات[9] (۱۹۴۴ـ ۱۸۶۰مـ.) [کیمبریج، آبردین اکسفورد، سنت اندریو]. اساساً سه نکتهٔ مهم در اندیشه‌های استات پراگنده است: (۱) دلبستگی به توصیف راستین فرآیند روانشناسی، (۲) توجه دقیق به مسألهٔ معرفت، و (۳) تحلیل خودآگاهی. وی روانشناسی را در معنی گسترده‌یی تفسیر می‌کرد. این دانش، نه صرفاً با تفصیلات تجربی سروکار دارد، نه با فرآیندهای زیست‌شناسانه، و نه با مسایل ویژهٔ فنون (تکنیک)های تجربی. استات معتقد بود که این علم معنی راستین خود را در برترین و پیچیده‌ترین کوشش‌های تجربی می‌یابد. و خطا این است که **پدیدار خیالی درهم را به‌نام واقعیت خارجی تفسیر کنیم.**

استات از جداکردن روح و ماده بدان شدت که در فلسفهٔ دکارتی[10] انجام گرفته بود، امتناع می‌ورزید، و اصرار داشت که جهان اساساً **واحد** است. خودآگاهی، نقطهٔ مرکزی مطلوب

---

1. George Cannter.
2. Foundations of Analysis.
3. George V. Plekhanov.
4. Tambov.
5. Terrorist.
6. Social - Democratic Party.
7. *The Spark.*
8. *Essays on the History of Materialism.*
9. George Frederick Stout.
10. Cartesian.

انسان است، زیرا اوست که معرفت تجربی خود را از درون و بیرون عرضه می‌کند. در خاتمه، واقعیت باید **روحانی** تفسیر شود؛ واقعیت، **طبیعت**[1] را در بر دارد، ولی خود به او محدود یا به او تمام نمی‌شود. روانشناسی تحلیلی[2] (۱۸۹۶) استات نوشتهٔ برجسته‌یی بود.

هاینریش ریخرت[3] (۱۹۳۶-۱۸۶۳م.) [دانتزیک، فریبرگ[4]، هایدلبرگ]. ویندلبند و ریخرت یک فلسفه را عرضه می‌کردند ــ نظامی **معنی‌انگارانه** که بر پایهٔ عقاید فیخته بود، و **معیارهای ارزش**[5] را تأکید می‌کرد و آن‌ها را مغز فلسفه می‌دانست. ارزش، وابسته بر رضایت آگاهی است، که از فرد افزون‌تر است، و با الزام[6] راهنمایی می‌شود. تاریخ، علم، و فلسفهٔ مصالح یا مواد جداگانهٔ خود را در فرد، در جمع و در ارزش‌شناسی[7] دارند. اندیشه‌های ریخرت، در: حدود مفاهیم علمی طبیعی[8] (۱۸۹۶) بیان شده است.

لئونارد هابهاوس[9] (۱۹۲۹-۱۸۶۴م.) [اکسفورد، لندن]. وی به ذوفنونی[10] معروف بود، و به رشته‌های گوناگون دلبستگی داشت، چنانکه گذشته از فلسفه، در روزنامه‌نگاری، سیاست و علم‌الاجتماع نیز کار می‌کرد. به نظر می‌رسد که کتاب نظریهٔ معرفت[11] کلید همهٔ نوشته‌های او باشد. به نظر او، فلسفه باید با واقعیت‌هایی که به وسیلهٔ دانش آزمایشی کشف شده است پیوند استوار داشته باشد، ولی باید وضع مجامع یا باهم نهاده[12]یی نتیجه بدهد که در تمام امور و درجه‌بندی‌های آن موجود باشد، و روی خود را هرگز به شناخت کشفیات جدید نبندد. وی سهل‌گیر بود و نسبت به حقایق همهٔ مکتب‌های فلسفی توجه می‌کرد و از آن‌ها الهام می‌گرفت. ولی بیشتر به **تکامل‌انگاری**[13] اسپنسر دلبسته بود، که اصول آنرا از نو بیان کرد، و آنرا در کتاب ذهن در تکامل، اخلاق در تکامل[14] و گسترش و مقصود[15] بکار بست. گذشته از این، وی بررسی‌های مهمی در روانشناسی جانوران انجام داد. **شناخت، با عرضه کردن**[16] **آغاز**

---

1. Nature.
2. *Analytic Psychology.*
3. Heinrich Rickret.
4. Freiburg.
5. Norms of Value.
6. Obligation.
7. Axiology.
8. *The Limits of Natural Scientific Conceptions.*
9. Leonard Trelawney Hobhouse.
10. Versatility.
11. *Theory of Knowledge.*
12. Synthesis.
13. Evolutionism.
14. *Mind in Evolution, Moral in Evolution.*
15. *Development and Purpose.*
16. Presentation.

می‌گردد و سرانجام نیز به آن برمی‌گردد. او بحث می‌کند که شناخت، همهٔ محتوای آگاهی را دربر می‌گیرد، و معیار حقیقت را تشکیل می‌دهد.

تنها اصل **ماتقدم**[1] که وجود دارد، **قابلیت ذهن** است به دست یافتن به محتوای حسی. هر حکمی باید با نیروبخشی احکامِ دیگر تأکید گردد. برای او، ذهن یک عامل سازنده در عالم است، ولی یک اصل مکانیستی نیز باید شناخته شود. با وجود این «ارگانیسم»[2] مهم‌ترین همهٔ جنبه‌های واقعیت است.

وظیفهٔ اخلاق این است که کار عقل را در عمل نشان بدهد. هابهاوس، برترین نمونهٔ اجتماع را اجتماعی می‌داند که بر پایهٔ **همکاری**[3] استوار است نه بر پایهٔ **همچشمی**.[4]

جان مک‌تاگارت[5] (۱۹۲۵ـ ۱۸۶۶م.) [کیمبریج]. تاگارت یکی از معنی‌انگاران افراطی انگلیس بود. اندیشهٔ او از بررسی دقیق فلسفهٔ **هگل** مایه گرفت، ولی وی از این فیلسوف نیز فراتر رفت. تاگارت از تفسیر خداشناسی متداول سر خورد، و یک علم کلام الحادی[6] را گسترش داد که متمایل به کثرت‌انگاری[7] بود. وی به سه کتاب ویژه در پژوهش افکار هگل پرداخت. در کتاب نخستین، پژوهش‌هایی در دیالکتیک هگلی[8] (۱۸۹۶). وی از هگلی در برابر صورت‌انگاری[9] مجرد که از تجربهٔ واقعی تجاهل می‌کند، دفاع کرد. **واپسین با هم نهاده**[10] در تصور مطلق رسیده به **کل واقعی**[11] است. **جنبش جدالی** خود موضوع گسترش است. **نفی** از آنچه تفکر بسط می‌دهد، کم‌اهمیت‌تر است و تنها آنچه را که از پیش ضمنی بود، روشن می‌سازد، و مانند گیاهی که از دانه‌یی برون آید، رویاست. مقالهٔ بعدی تاگارت، ماهیت هستی[12] (۱۹۲۱)، پژوهش‌هایی بود بر پایهٔ اصول **ماتقدم** مفاهیم جوهرها، کیفیات، و نسبت‌ها. در نتیجهٔ مطالعه به این نتیجه رسید که جهان در خاتمه سازمان به‌هم پیوسته‌یی است و، در گوهر، روحانی است. مطلق، نظامی است از خودهای جاودانه[13]، که در میانهٔ آن‌ها رشتهٔ مهم **عشق**[14] است. علاوه بر این‌ها، وی نظریهٔ مفصلی دربارهٔ **زمان**[15] ابراز داشت.

---

1. a priori.
2. Organism.
3. Co - operation.
4. Competition.
5. John M. E. McTaggart.
6. Atheistic Theology.
7. Pluralism.
8. *Studies in the Hegelian Dialectic.*
9. Formalism.
10. Final synthesis.
11. Concrete Whole.
12. *The Nature of Existence.*
13. Immortal Selves.
14. Love.
15. Time.

تئودور لیپس[1] (۱۹۱۴-۱۸۵۱مـ.) [والهالبن[2]، مونیخ]. لیپس ریاضیات، کلام، فلسفه، و علوم طبیعی را خواند، و به‌ویژه از **هوسرل** و نو-کانتیان متأثر بود. بنابر نظریهٔ او، فلسفه دانش تجربهٔ درونی است و، بنابراین، پایهٔ روانشناسی، منطق، اخلاق، زیباشناسی، و مابعدالطبیعه است. وی مطمئن بود که به‌ویژه روانشناسی، به فلسفه نزدیک است، ولی معتقد بود که در روانشناسی جریان‌هایی وجود دارد که از آنچه به‌وسیلهٔ روانشناسی تجربی بدست می‌آید، ژرف‌تر است.

مبادی «هنجاری» به‌وسیلهٔ روانشناسی تسری یافته است.

لیپس پژوهش‌های ویژه‌یی در **اشتباهات بینایی**[3] انجام داد که او را به نظریهٔ معروف «درون-حسی»[4] رهبری کرد. از لحاظ «درون‌حسی» هر شیء خارجی را قهراً باید جاندار یا زنده تلقی کرد، یا مانند چیزی که مشاهده‌گر احساس‌های خود را در درون آن تصویر می‌کند. درون‌حسی، اشراق را با استدلال ترکیب می‌کند، و معرفت تجربهٔ درونی دیگر موجودات حساس را فراهم می‌سازد.

مذهب فلسفی لیپس در درک فضا و اشتباهات هندسی بینایی[5] (۱۸۹۷) گسترش یافته و به‌شرح آمده است.

فن اهرنفلس[6] (۱۹۳۲-۱۸۵۹مـ.) [رودون[7]، پراگ]. وی اگرچه بیشتر از می‌نونگ متأثر بود، یکی از پیشوایان مدرسهٔ **برنتانو** نیز بشمار می‌رود. تصور او از «گشتالت کوالیتات»[8]، احساسی که از جمع مرکبی پدید آمده، با پاسخ بسیار گرمی پذیرفته شد. اهرنفلس «خواهش»[9] را ریشهٔ اصلی حیات و آگاهی نامید؛ و آن حاصل یک شیء یا فرآیند، یا شکل دیگری از آن دو است، و عملی است که برای غایتی تنظیم شده است. خواهش یا **آرزو** عنصر ویژهٔ آگاهی نیست، بلکه یک وضع **عمومی** از برای چیزها و کوشش‌هاست.

به نظر اهرنفلس همواره پیکاری در میان محرک‌ها[10] برقرار است، و موجود برنده، کسی است که امید بردن لذت بیشتر را می‌تواند داشته باشد. وی چنین بیان می‌کند که: «ارزش» یک

---

1. Theodor Lipps.
2. Walhalben.
3. Optical Illusions.
4. "Empathy".
5. *Space - perception and Geometrical Optical Illusions.*
6. Chirstian Von Ehrenfels.
7. Rodaun.
8. Gestaltqualität.
9. "Desire".
10. Motives.

چیز به مرغوبیت یا مطلوبیت[1] آن است. ارزش‌ها نیز بر دو گونه‌اند: ارزش‌های درونی و ارزش‌های ابزاری.[2] وی والاترین ارزش اخلاقی را چنین تعریف می‌کند که: اخلاق کوشش جهت سعادت ممکن برای همه است. کتاب نظریهٔ نظام‌یافته اعتبار[3] در سال ۱۸۹۶ انتشار یافت. علاوه بر این، وی درام‌های گوناگون هم نوشت.

هُولُوی هاجسون[4] (۱۹۱۲-۱۸۳۲م.) [بستن، اکسفورد، لندن]. هاجسون مقام دانشگاهی نداشت، ولی در عوض زندگانی خود را وقف پژوهش فلسفه کرد. او یکی از پایه گذاران **انجمن ارسطویی** بود، و چندین سال ریاست آن‌را برعهده داشت. هوجسون کوشید که در تحلیلی از تجربه، بدون فرض‌های پیشین، روانشناسی و منطق را با هم ترکیب کند. در اثر این ترکیب، آگاهی و شیء خارجی بدست می‌آید که دو جهت از یک واقعیت هستند، و همهٔ قضایای دیگر باید، از راه **تفکر**، از این دو برآیند.

وی در نظریهٔ خود مفهوم وجود را از خاطره[5] که از طریق استمرار ادامه می‌یابد بیرون کشید؛ و این نوع تجربه که یاد شد، پیش از همه یک **کیفیت** و در درجهٔ دوم یک شیء است. این ساده‌ترین طریقه جهت فهم وجود است. هوجسون بیان کرد که **آگاهی** را نمی‌توان با علیت ماده یا به سبب آن تبیین کرد، زیرا ماده نیز خود مفهومی است که از آگاهی برآمده است. برای جست‌وجوی شرطی که آگاهی بر آن مبتنی باشد، وی یک ساحت نامرئی را که در فراسوی جهان محسوس ماست، پیشنهاد می‌کند بنابر نظر او صورت‌های مستقیم و بی‌واسطهٔ آن ساحت بر نیروی آگاهی از این دست که ما داریم ناشناخته است، ولی مصالح عملی ما، ما را وادار می‌کند آن‌ها را به تنها **صورت تخیلی** که ما داریم لباس بپوشانیم. ازاین‌رو، ما باید دربارهٔ آن شرط آگاهی مانند امری آگاه و شخصی فکر کنیم، با معرفتی که از معرفت ما بالاتر می‌رود تا واقعیت یا حقیقت را فراچنگ آورد. او معتقد بود که همین اعتقاد، مذهب را اساسی می‌بخشد. کتاب مابعدالطبیعه تجربه[6] (۱۸۹۸) پخته‌ترین نمونهٔ اندیشه‌های فلسفی اوست.

---

1. Desirability.
2. Intrinisic Values, Instrumental Values.
3. *Systematic Theory of Value*.
4. Shadworth Holloway Hodgson.
5. Memory.
6. *Metaphysics of Experience*.

جیمز کریتُن[1] (۱۹۲۴ـ ۱۸۶۱مـ.) [ایثاکا[2]]. شهرت وی بیشتر مرهون کتاب منطق مقدماتی[3] است که از نظرگاه فلسفهٔ ارسطویی و آمیخته با مذهب معنوی بوزانکت و برادلی نوشته شده است. وی همچنین مجذوب اندیشه‌های کانت بود، ولی می‌گفت: نظرهای کانت خودمدارانه[4] است. کریتن به تداوم و وحدت تجربه از طریق زمان و اجتماع معتقد بود؛ او اصرار می‌کرد که هر پژوهشگر فلسفه باید در تاریخ تفکر نیکوبنیاد و دانا باشد، و خود اندیشه یا تفکر را چون فرآیندی اجتماعی و تعاونی پذیرفته بود. کریتن کیفیات انسانی، روحانی، و شاعرانه را به فلسفه نسبت می‌داد تا علوم طبیعی را. وی نویسندهٔ پراثری نبود؛ بیشتر اوقات اندیشه‌های خود را در مقاله‌های انتقادی بیان می‌کرد. وی یکی از بنیاددهندگان **بخش شرقی انجمن فلسفی آمریکا**[5] بود و به عنوان رئیس این انجمن خدمت کرد. برای چندین سال، وی مجلهٔ فلسفی[6] را چاپ می‌کرد، و با مجلهٔ نامدار پژوهش‌های کانتی[7] ارتباط فعالانه‌یی داشت.

آلفرد اچ. لوید[8] (۱۹۲۷ـ ۱۸۶۴مـ.) [مونت کلیر[9]، نیوجرسی، اندور، ماساچوست[10]، آن‌آربور، میشیگان]. وی سی‌وشش سال (۱۹۲۷ـ ۱۸۹۱) استاد فلسفه و رئیس دورهٔ فوق‌لیسانس در دانشگاه میشیگان بود. در کتاب معنی‌انگاری پویا، یک دوره مقدماتی در مابعدالطبیعهٔ روانشناسی[11] (۱۸۹۸) نظر توحیدمدارانهٔ خود را دربارهٔ جهان با تأکید بر روی عینیت و اهمیت فعلیت[12] تفکر، عرضه کرد. او بیان می‌کند که: جهان زیست می‌کند و می‌اندیشد. زیستن، به نظر لوید، از لحاظ انتقادی، جوهر فعالیت ذهنی است. لوید کتاب اراده به ایمان آوردن جیمز را با کتابی به‌نام اراده به شک کردن[13] جواب داد. زندگی، فرآیندی جدالی است، و پیکار ضدها. وی به عملی کردن فلسفهٔ خویش بیشتر دلبستگی داشت تا به تفسیر

---

1. James E. Creighton.
2. Ithaca.
3. *Introductory Logic.*
4. Self - Centered.
5. Eastern Division of the American Philosophical Association.
6. *Philosophical Review.*
7. *Kantian Studies* (Kantsudien).
8. Alfred H. Lioyd.
9. Montclair.
10. Massachusette.
11. *Dynamic Idealism, an Elementary Course in the Metaphysics of psychology.*
12. Actuality.
13. *The Will to Doubt.*

دادن آن، سبک او استوار و طنزآمیز بود. لوید در بخش دیگری از نوشته‌های خویش روانشناسی سیاست روزگار پس از جنگ اول را مورد بحث قرار می‌دهد.

وی چنین می‌اندیشد که مطالعهٔ تاریخ نشان می‌دهد که: درجهٔ آزادی فردی به تناسب افزایش اعضای اجتماع افزایش مترقیانه نشان می‌دهد.

ارنست هَکِل[1] (۱۹۱۹ـ ۱۸۳۴مـ.) [پتسدام، ینا]. هکل یک جانورشناس برجسته بود، و یک مابعدالطبیعهٔ تکاملی جان‌انگارانه[2] را گسترش داد که شبیه فیلسوفان پیشین یونان بود. وی به‌جای علاقه‌های سنتی چون خدا، اختیار، و جاودانگی [روح]، **توحید طبیعت‌انگارانه**[3] را نهاد که بر راستی، نیکی، و زیبایی تأکید می‌کرد.

کتاب بسیار مشهور هکل معمای جهان[4] (۱۸۹۹) نام دارد.

جیمز وارد[5] (۱۹۲۵ـ۱۸۴۳مـ.) [هُل، کیمبریج، لایبزیک]. وارد از کار و تعلیم پیشین خود که **ریاست هیأت امناء** دانشگاه بود، کناره کشید و یکسره به کار علمی پرداخت. وی استاد فلسفهٔ ذهنی در کیمبریج شد و دوبار در آبردین و در سنت اندریو به تدریس پرداخت. در آغاز به عنوان نویسنده در مباحث روانشناسی کسب احترام کرد، و از لتسه و وونت و متفکران دیگر آلمانی متأثر شد. وارد به‌واسطهٔ عقاید اختیارانگارانه و انسان‌مداری خود در روانشناسی، برای بی‌اثر کردن **مذهب تداعی معانی** بسیار کوشید. وی در کتاب طبیعت‌انگاری و نمی‌دانم‌گرایی[6] (۱۸۹۹)، روش‌های علوم طبیعی را در مورد نابسنده بودنشان از اینکه تفسیر کاملی از سازمان واقعیت بدهند، مورد حمله قرار می‌دهد. بر پایهٔ تداوم طبیعت، بی‌واسطگی معرفتِ خود، و سختی‌های نظریهٔ **تأثیر متقابل دوین‌انگارانه**[7]، وی از مذهب همه ـ روان‌انگاری[8] در مابعدالطبیعه دفاع می‌کرد.

وارد، در نوشته‌های بعدی خویش، یک **خداشناسی** جدید را گسترش می‌دهد و پیشنهاد

---

1. Ernest Haeckel.
2. Evolutionary Hylozoistic Metaphysics.
3. Naturalistic Monism.
4. *The Riddle of the Universe.*
5. James Ward.
6. *Naturalism and Agnosticism.*
7. Dualistic Interaction.
8. Panpsychism.

می‌کند که آنْ دارای یک زمینهٔ جهانی[1] است، و همهٔ مونادها (وحدات) محدود فعالیت خودشان را به عنوان عوامل خلاق به او مرهون‌اند.

وارد، عینیت[2] را مرجع[3] می‌داند، ولی نه برای یک موجود مستقل، بلکه برای یک استدلال متقابل ذهنی.[4]

دیوید هیلبرت[5] (۱۹۴۳ـ ۱۸۶۲مـ.) [گوتینگن]. وی ریاضی‌دانی بود که کمک‌های وی به شاخه‌های گوناگون ریاضیات و پایه‌های آن در منطق، وی را در زمره برجستگان این رشته قرار داد. مناقشات وی دربارهٔ هندسهٔ اقلیدسی در پایه‌های هندسه[6] (۱۸۹۹) چاپ شد. وی همچنین به عنوان پیشوای مدرسهٔ صورت‌انگاری در ریاضیات[7] مشهور شده است. این مدرسه معتقد بود که: **ریاضیات جریان مهارت انسان در تنظیم نمودارها**[8] است نه محتوای آن‌ها؛ مطابق با قواعدی چند. به عبارت ساده‌تر، ریاضیات، نوعی بازی با علامت‌ها بر روی کاغذ است.

گذشته از این، وی بیان می‌کند که یک «مابعد ـ الریاضی»[9] یا «فراسوی ریاضیات» وجود دارد که شامل اظهارات و تبیین‌هایِ مثبتی دربارهٔ ریاضیات است.

---

1. World - Ground.
2. Objectivity.
3. Reference.
4. Intersubjective.
5. David Hilbert.
6. *Foundations of Geometry.*
7. *Formalist School of Mathematics.*
8. Manipulation of Symbols (= تنظیم نمادها).
9. "Meta- Mathematics".

سدهٔ بیستم: نیمهٔ نخست

نمونهٔ برجستهٔ فلسفه در نیمهٔ نخستین این سده مذهب‌معنوی[1] بوده است، که به‌وسیلهٔ متفکران بزرگی عرضه شده است، و از میان آن‌ها اوکن، رویس، تایلر، کالکنس، مونسنتربرگ، هاکینگ، اونامونو، جنتیله، و تمپل مشهورند؛ و نیز اگر این واژه را چندان دقیق بکار نبریم، برگسن و وایتهد نیز وضعی مشابه این داشتند. گرایشِ شخص‌انگارانه[2] نیز به‌وسیلهٔ هویسون و بون در ایالات متحده و رومرو در آمریکای جنوبی از این دست بود.

در همین ایام، دو نوع واقع‌انگاری[3] ــ رقیبان سرسخت، نوواقع‌انگاری[4] و واقع‌انگاریِ انتقادی[5] ــ نیز در حال گسترش بود. از مدافعان برجستهٔ نو ـ واقع‌انگاری مور، می‌نونگ، پری، و الکساندر بودند؛ و از طرفداران واقع‌انگاری انتقادی متفکرانی چون سانتایانا و لاوجوی را می‌توان نام برد.

پژوهش‌ها در پایه‌های ریاضیات و صورت‌های ریاضی منطق نیز به سختی پس از هیلبرت، به‌وسیلهٔ راسل، زرملو، بروور، ویتگنشتاین، رامزی، گودل، کارناپ، تارسکی و کواین؛ و پس از آن به‌وسیلهٔ فیگال، سلارز، و بِلَک ادامه یافت.

زمینهٔ اخلاق نیز دست‌کم گرفته نشده بود. و مردانی از چندین قاره در گسترش مسایل آن می‌کوشیدند ــ فورستر[6] و راس[7] در اروپا، توفتز در آمریکای شمالی، و کوژن، نیونز، واکسیراو در آمریکای جنوبی از آن جمله بودند. در نتیجه اندیشه‌های لنین، هویزینگا و موریس ار. کوهن، فلسفهٔ اجتماعی مورد توجه بسیار قرار گرفته بود، و با نظرگاه‌های

---

1. Idealism.
2. Personalist.
3. Realism.
4. New Realism.
5. Critical Realism.
6. Foerster.
7. Ross.

روانشناختی مردانی چون مک دوگال، وبر، ولوی برول ارتباط یافته بود. روانشناسی، مجدداً با رفتارگرایی[1] واتسن، و روانشناسی فردی اشترن، و روانشناسی گشتالت ورتیمار و همکارانش مورد بحث قرار گرفت. در زمینهٔ دیگر روانشناسی، روان‌پژوهشی[2] به وسیلهٔ فروید، آدلر، یونگ، و یاسپرس گسترش یافت.

مذهب ابزارانگاری[3]، با تأکید بر روی روش علمی و پژوهش اجتماعی، به‌وسیلهٔ پوانکاره، شیلر، دیوئی، لوییس، مید و پیروان آن‌ها، مورفی، لپلی، و وایت، از نو عرضه شد.

پدیدارشناسی[4] به کوشش هوسرل، شلر، نیکلائی هارتمان و هایدگر گسترش یافت. جنبهٔ دینيِ تجربه در کارهای هوفدینگ، بردیایف، و بارث مورد توجه بسیار شد؛ گرابمان، گیسر، و ماری‌تین به فلسفهٔ مدرسی[5] علاقه یافتند. مذهب نوکانتی با افکار کاسیرر، ناترب و ارتگی گاست ادامه یافت؛ روش علمی بر روی دریش، تروی داردر، و شلیک تأثیر فراوان گذاشت. فلسفهٔ علوم طبیعی[6] مورد توجه ویژهٔ پلانک و فرانک قرار گرفت. زیبایی‌شناسی نیز، طرفداران خود را داشت که از میان آن‌ها برجسته‌ترینشان کروچه، کوئلپ، و کالن را نام می‌توان برد.

جرج هویسون[7] (۱۹۱۶-۱۸۳۴م.) [ماریلند، هاروارد، کالیفرنیا]. جنبشی که معنی‌انگاری شخصی[8] می‌نامند در اندیشه‌های وی به نقطهٔ اوج خود رسید. وی استدلال می‌کند که مطلق‌انگاری[9] با اختیار و مسؤولیت انسان منافات دارد. نخستین واقعیت همهٔ تجربه‌ها وجود اذهان است. اعتقاد هویسون بر این بود که: طبیعت شامل نظام به هم پیوسته‌یی از تجارب اذهان است و ازاین‌رو، جهانی معنوی وجود دارد، که با انجمن اذهان[10] مشخص و شناخته می‌گردد. در این انجمن، خدا به منزلهٔ ذهن عمده[11] و حلقهٔ وحدت‌بخش میان اذهان است، و کامل‌ترین نمونهٔ آن‌هاست. نباید او را چون آفریدگار و گرداننده تفسیر کرد، بلکه باید غایت و کمال مطلوبش دانست.

---

1. Behaviorism.
2. Psychoanalysis.
3. Instrumentalism.
4. Phenomenology.
5. Scholasticism.
6. Philosophy of physical Science.
7. George H. Howison.
8. "personal Idealism".
9. Absolutism.
10. The Society of Minds.
11. Leading Mind.

هویسون با تمایلات وحدت وجودی و عندیت[1] موجود در مذهب معنوی مطلق مخالفت کرد، و ماتقدم[2] را به خود انسان تفسیر کرد، نه به وضع مطلق آن. وی چیز زیادی ننوشت، ولی حدود تکامل[3] (۱۹۰۱) عقاید مهم او را بیان می‌دارد.

هوفدینگ[4] (۱۹۳۱ـ۱۸۴۳م.) [کپنهاگ]. هوفدینگ متفکری دانمارکی بود، و در روانشناسی، تاریخ فلسفه، و فلسفهٔ مذهب کتاب نوشت. او نخستین بار توجه یافت که کیرکگور به‌راستی فیلسوف بزرگی بوده است. هوفدینگ فلسفهٔ خود را توحید انتقادی[5] می‌نامید، و آن نوعی مذهب معنوی است که تأکید می‌کند که اگرچه **واقعیت غایی** سخت ناشناختنی است، ولی تنها راه تفسیر آن تجربهٔ آگاهانه[6] است و وحدت بخشیدن به آن.

کتاب فلسفهٔ دین[7] (۱۹۰۱) هوفدینگ سخت شناخته است؛ و اندیشهٔ مهم در آن این است که مذهب را به نگاهداری ارزش‌ها[8] تعریف می‌کند.

رودلف اوکن[9] (۱۹۲۶ـ۱۸۴۶م.) [اوریخ[10]، ینا]. وی که در سال ۱۹۰۸ جایزهٔ نوبل را در ادبیات برده بود، نوعی مذهب معنوی را رواج می‌داد که بیشتر عملی بود تا نظری محض. پایهٔ همهٔ هستی یک حیات کلی[11] است که همان اساس طبیعت نیز هست، و ریشهٔ زندگانی عمومی یا حیات کلی در انسانیت و تاریخ واقع شده است. وی معتقد بود که تکامل از طبیعت غیر آلی یا ناآندامی[12] بسوی اندامی و ذهن و استقلال روحی و خودآگاهی حرکت می‌کند. فردیت در درون همین زندگانی عمومی گسترش می‌یابد. طبیعت‌گرایی، جهان ذهنی را از پیش مسلم فرض می‌کند، و خردگرایی[13] باید منطق را در تجربه مجسم سازد. ذهن، آرزومند بیکران[14] است؛ و ما روحی آزاد و خودکار در اندرون خودمان تجربه می‌کنیم. او چنین می‌اندیشید که حس مقابله میان وضع کنونی انسان، و امکانات روحی او این اعتقاد را بوجود می‌آورد که یک نیروی والاتری در اندرون او کار می‌کند.

---

1. Solipsistic. (= من آیینی).
2. a priori.
3. *The Limits of Evolution*.
4. Harald Höffding.
5. Critical monism.
6. Conscious Experience.
7. *Philosophy of Religion*.
8. Conservation of Value.
9. Rudolph Eucken.
10. Aurich.
11. Universal Life.
12. Inorganic.
13. Intellectualism.
14. Infinite.

زندگانی، پیکار میان **جنبه‌های گوناگون**[1] است. وی همچنین نیاز به یک **تجدید فرهنگی**[2] را تعلیم می‌داد، و بر روی مردانی چون اسپرنگر و شلر تأثیر فراوان داشت. حقانیت دین[3] که به سال ۱۹۰۱ چاپ شد، نمونهٔ برجسته‌یی از کارهای اوکن بشمار می‌رود.

ماکس پلانک[4] (۱۹۴۷ـ۱۸۵۸م.) [کیل، برلین]. وی یک فیزیک‌دان برجسته بود و مفهوم «کوانتوم»[5] را ــ که واحدی است که در آن کارمایه حرکت می‌کند ــ و قابل سنجش با یک ذره (اتم) از ماده است، به جهان دانش معرفی کرد. نیز او قانون زیر را تدوین کرد: افزایش مقدار کارمایهٔ تابان در یک «فرکانس» برابر است با حاصل فرکانس افزوده به وسیلهٔ هاش H ثابت. نظریهٔ پلانک در تفسیر ساختمان جهان مادی نتایج مهمی داد. خلاصهٔ مذهب او را در رسالهٔ: دربارهٔ مقادیر اصلی ماده و الکتریسیته[6]، در سالنامهٔ فیزیک شمارهٔ ۴ (۱۹۰۱)[7] توان یافت.

ادموند هوسرل[8] (۱۹۴۸ـ ۱۸۵۹م.) [پروسنیتز[9]، گوتینگن]. هوسرل در پژوهش‌های منطقی[10] خویش متعهد شد که منطق را از روانشناسی جدا سازد. وی نظریهٔ جدیدی اظهار کرد که خود او آن‌را «پدیدارشناسی» نامید. و آن درواقع نوعی واقع‌انگاری است که می‌گوید: موضوعات فکر[11]، مستقل از آنچه در جریان‌های ذهنی دریافته می‌شود، وجود دارند. همچنین این مذهب، بحث مرسوم از ماده و ذهن را کنار می‌گذارد، همچنانکه امور کاملاً مجزا از پدیدارهای تجربه را. بلکه تنها به تحلیل معلومات بی‌واسطه می‌پردازد؛ پس از آنکه آن‌ها از راه پدیدارشناسی، در شعور، از همهٔ مفاهیم قبلی و واقعیت‌های طبیعی «بیرون کشیده» و یا جدا گشتند.

برای هوسرل، تحلیل آگاهی یا شعور، آشکار می‌گرداند که آن شامل عملی است که آگاه یا شاعر است، یک موضوع آگاهی است، و یا مأخذی[12] است که به وسیلهٔ آن، موضوع آگاهی

---

1. Alternatives.
2. Cultural Renewal.
3. *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (The Truth of Religion).
4. Max Planck.
5. "quantum".
6. *On Elementary Quanta of Matter and Electricity.*
7. *Annalen der Physik IV (1901)*.
8. Edmund Husserl.
9. Prossnitz.
10. *Logical Investigations* (Logische Undersuchungen).
11. Objects of thought.
12. "datum".

شناخته می‌گردد.

عین یا موضوعی که بدست آمده، به‌وسیلهٔ آگاهی ساخته نشده، و «پدیدار» یا «ظاهر»[1] هیچ «واقعیتی»[2] نیست. و آن تنها محتوی تجربهٔ «خالص» است. هوسرل نظام فکری خود را نه معنی‌انگاری می‌نامد نه ماده‌انگاری. این جریان همچنین هیچیک از صور گوناگون مابعدالطبیعه نیست. همین تفکیک یا جداسازی حالات گوناگون آگهی را از فعلیت یا امکانیت آن‌ها در یک جهان را، هوسرل «محدوده»[3] یا «بین‌الهلالین نهادن»[4] نامیده است.

جوشیا رویس[5] (۱۹۱۶-۱۸۵۵م.) [کالیفرنیا، بالتیمور، کیمبریج]. اگرچه وی با وضع فلسفی معنی‌انگاری مطلق موافق بود، ولی می‌گفت: این مبحث نیاز به بیان تازه‌تری دارد. و او آن‌را در جهان و فرد[6] (۱۹۰۴ و ۱۹۰۱) انجام داد. برادلی از وظیفهٔ تفکر صحبت کرده و گفته بود که تفکر با روابط یا نسبت‌ها سروکار دارد، و به این نتیجه رسیده بود که این جریان ادامه می‌یابد تا زمانی که اشیاء را جدا جدا مورد دقت قرار دهند. و به نظر رویس معنی این سخن این است که: نسبت‌ها با هم ارتباط ندارند. گذشته از این، وی، یک فرآیند ترکیبی بکار برد و آن‌را معنی‌انگاری ترکیبی[7] نامید. همراه با گرایش عمومی به معنی‌انگاری، وی اصرار می‌ورزید که نخستین مسألهٔ فلسفه، مسألهٔ معرفت است. معرفت بیشتر از ادراک و تصور است، چه آن تفسیر است. راه معرفت، راهی است که ذهن ناچار برای رسیدن به واقعیت باید آن‌را بپیماید. او نیز مانند پارمنیدس معتقد بود که تفکر و وجود[8]، یا اندیشه و هستی، یکی است. در حقیقت، حرکت از «معنی درونی» عمومی و ناکامل یک تصور به سوی «معنی برونی» راستین و کامل رسیدن به کمال حقیقت[9] است، که آن هدف غایی تصور است. رویس این نکته را مقصد هر نظام فلسفی می‌نامد، اگرچه حالات گوناگون، راه‌های گوناگونی برای رسیدن به آن دنبال کنند. اساساً این حالات چهارتا هستند: **واقع‌انگاری، رازانگاری**[10]، **عقل‌انگاری انتقادی**[11]، و **معنی‌انگاری ترکیبی**. و هر یک از آن‌ها از یک صورت واقعیت متأثر گشته، و آن‌را بر صورت‌های دیگر ترجیح می‌نهد. بنابر نظر او هر نظامی مبلغی یا درجه‌یی از

---

1. "Appearance".
2. "Reality".
3. "epoche".
4. "bracketing".
5. Josiah Royce.
6. *The World and the Individual*.
7. Synthetic Idealism.
8. Thought and Being.
9. Real.
10. **Mystical (Mysticism).**
11. Critical Rationalism.

حقیقت را درون خود دارد. انسان‌ها نمی‌توانند با آنچه کاملاً خطاست زیست کنند؛ زیرا این‌کار بکلی آنان را ناتوان می‌سازد.

این‌ها هستند چهار صورت واقعیت، که به اعتقاد رویس از چهار حالت یا مزاج[1] متأثر شده‌اند. شخص واقع‌انگار، عینیت واقع را در مقابله با ذهنیت تصورات محدودی که در حال پژوهش آن هستند، اقرار می‌کند.

رازانگار یا عارف، بی‌واسطگی[2] و رضایت‌بخشی غایی واقعیت را، چون بدان رسید تأکید می‌کند.

عقل‌انگار منتقد، سازمان تحلیلی واقعیت را مشاهده می‌کند. معنی‌انگار ترکیبی این حقیقت را بدست می‌دهد که حقیقت همان کل است.

هر جنبهٔ محدود از عالم، به نظر رویس باید به عنوان مظهری از مطلق تفسیر گردد. طبیعت، جانوران، و انسان همه در مقام‌ها و نسبت‌های خود معنی می‌یابند، همچنانکه در ساختمان درونی دارای همین نسبت‌ها هستند. جنبش‌های جهانی و نظام‌های مذهبی مانند ترسایی‌گری نیز باید بر همین نسق تفسیر شود. از طریق همین روش است که انسان حس ارزش اخلاقی و معنی زندگانی خود را بدست می‌آورد. برخی از اصول مطلق، که همهٔ اجزاء را بهم پیوند می‌دهد، از راه بکار بردن روش «فکیرانه»[3] بدست می‌آید، که حقایق از پیش (مسلم) فرض شده را هم آشکار می‌گرداند، حتی زمانی که این کوشش برای انکار آن‌ها باشد. در نتیجه، رویس اظهار می‌دارد که فلسفهٔ ـ به اصطلاح ـ نسبیت‌انگاری[4] باید بیاید و ببیند که وقتی [فیلسوف] انکار می‌کند که هیچ‌گونه حقیقت مطلق در عالم وجود ندارد، خود حقیقت مطلقی را پذیرفته است. تنظیم اصول غایی هدف نهایی منطق مابعدالطبیعی است.

رویس پیشنهاد می‌کند که بنیاد یک **اصل وفاداری**[5] که مایهٔ ایجاد و تشجیع سایر وفاداری‌های فرعی نیز گردد، می‌تواند هدف غایی **اخلاق** باشد و مشکل همزیستی ملی یا بین‌المللی را حل کند.

هانری پوانکاره[6] (۱۹۱۲ـ۱۸۵۴مـ.) [نانسی، کائن[7]، پاریس]. وی یکی از نمایندگانِ

---

1. Temperaments.
2. Immediacy.
3. "reflexive". (= متأملانه).
4. Relativism (= نسبیت).
5. Principle of Loyalty.
6. Jules Henry Poincaré.
7. Caen.

فرانسویِ مذهبِ حصولی بود و آن‌را به صورت بسیار تازه‌یی عرضه کرد (که در آن تمایلات کردارگرایانه نیز بچشم می‌خورد). وی اندیشه‌های خود را در کتاب‌هایی چون دانش و فرضیه[1] (۱۹۰۲) بیان کرد. در این کتاب توجه او بیشتر معطوف به فلسفهٔ علم است، و برخورد او، برخورد یک ریاضی‌دان است. پوانکاره اظهار می‌کند که فرضیه‌های علمی مواضعه‌هایی[2] هستند که به سبب مناسبت با تجربه و برای تداوم مورد نیاز علم، مسلم فرض شده‌اند. **حقیقت ماتقدم شبیه استقراء ریاضی**[3] است.

در این دومی، اگر حقیقت فرمولی که بدست داده شده، در صورت‌های دیگر بلافاصله درست بود، نمونه‌های بیشماری به‌دنبال آن خواهند آمد. پوانکاره خاطرنشان می‌کرد که این، یک فرآیند جبری است و به همین دلیل در هندسه بکار نمی‌رود. در این صورت، ساده‌ترین تبیین بهترین آن‌هاست، و ممکن است اگر تبیین ساده‌تر و قانع‌کننده‌تری پیدا شود، آن‌راکنار گذاشت. در دانش طبیعی، تجربه، تنها آزمون پذیرفتنی حقیقت است، و تنها اوست که می‌تواند حقیقت جدیدی بدست دهد. بر طبق نظریهٔ پوانکاره، درستی فرضیه‌ها شامل توانایی آن‌هاست جهت همکاری و توافق با واقعیت‌هایی که به‌وسیلهٔ حس عرضه شده است.

تبصره: تفکر ایتالیایی در آغاز سدهٔ بیستم با احیاء مذهب معنوی مشخص شده است؛ مقصد عمدهٔ آن این است که از مقام روح در جهان دفاع کند؛ این فلسفه ذهن را **خود-آفریننده**[4]، و **حقیقت غایی** به‌نظر می‌آورد.

بندتو کروچه[5] (۱۹۵۲-۱۸۶۶مـ.) [پرکازرولی[6]، ناپل]. کروچه، سناتور و وزیر آموزش و پرورش ایتالیا، در یک دوره کتاب، که آغاز آن زیبایی‌شناسی، چون دانش تجربه و زبان همگانی[7] است از مذهب معنی‌انگاری احیا شده حمایت کرد.

تجربه تنها چیزی است که ما از آن اطمینان داریم، و آن مرجعی متعالی[8] ندارد. کروچه بیان می‌کند که فرق میان عین و ذهن، فرقی است که در خود تجربه وجود دارد، و عینی که

---

1. *Science and Hypothesis*.
2. Conventions.
3. Mathematical Induction.
4. Self - Creating.
5. Benedotto Croce.
6. Percasseroli.
7. *Aesthetic as Science of Experience and Universal Linguistic.*
8. Transcendent Reference.

بدین طریق شناخته شده یک ساختار (ساختهٔ) ذهنی[1] است. واقعیت، جهانی[2] است، و ذهن یا روح خودساز است. همین واقعیت بر حسب اشکال گوناگون زندگیِ شعورآمیز[3] شامل اختلاف‌های بسیار می‌شود.

واقعیت با همهٔ دگرگونی‌ها دو صورت بنیادی پیدا می‌کند ـ نظری و عملی.

نظری نیز: یا اشراقی است یا عقلی؛ اشراقی محتوای[4] معرفت را بدست می‌دهد، و عقلی نظم[5] آن‌را.

اشراق یک فرآیند عمومی است که محتوای تخیل[6] و احساس را می‌آفریند، همچنانکه معلومات معرفت را؛ نیز اشراق تأثر بی‌واسطه است و قوهٔ برجسته در **هنرمند** و **شاعر** است.

بنا بر عقیدهٔ این فیلسوف اشراق‌های این دو طبقه بسیار زنده و قوی است، همچنین مهارت ایشان در اظهار آن [اشراق‌ها یا الهامات] از مردمان متوسط بیشتر است. مفاهیم[7]، محتوای اشراقات را تعمیم می‌بخشد. مفاهیم واقعی همچون کمیت، وجود، جمال، در همهٔ تجربه‌ها حضور دارند. او معتقد بود که ریاضیات و علوم، تصورات کاذب[8] و **اوهام ذهنی**[9] را گسترش می‌دهند؛ که در مراجعه به واقعیت به عنوان کل معتبر نیستند، و تنها در حوزه‌های ویژه‌یی که خود در آن حوزه‌ها بهم رسیده‌اند، معتبر شمرده می‌شوند.

کروچه اصرار می‌ورزید که **شعور عملی**[10] باید به کردار دست یازد. این شعور، وابسته به شعور نظری است؛ ما باید بدانیم تا بتوانیم عمل کنیم. شعور عملی خود دو صورت اساسی بدست می‌دهد: اقتصاد و اخلاق. اولی مربوط به پیشرفت‌های فردی می‌شود؛ و دومی با غایت‌های اجتماعی سروکار می‌یابد. ولی باز دومی مبتنی بر اولی است، به‌طوریکه ممکن است هیچ کوشش اخلاقی بدون کوشش اقتصادی وجود نداشته باشد، اگرچه خلاف آن نیز ممکن است درست باشد [یعنی: بدون کوشش اخلاقی، کوشش اقتصادی ثمری نداشته باشد]، بنابراین هر یک از آن‌ها به‌شدت با دیگری مربوط است.

کروچه عبارت هگل را تکرار کرد که «فلسفه، تاریخ است»[11]، ولی آن‌را مجدداً تفسیر کرد تا به مفهوم تغییر و پیشرفت بیشتر از آنچه فکر می‌کرد هگل انجام داده، تأکید بکند ولی در

---

1. Mental Construct.
2. Universal.
3. Conscious Life.
4. Content.
5. Arrangement.
6. Imagination.
7. Concepts.
8. Pseudo - Concepts.
9. Mental Fictions.
10. Practical Consciousness.
11. "Philosophy, is history".

پژوهش واقعیت، ذهن خود را پژوهش می‌کند، تفسیر می‌کند، و می‌آفریند؛ کروچه نتیجه می‌گیرد که این فعالیت خلاصه یا مغز تاریخ[1] است.

فردیناند شیلر[2] (۱۹۳۷-۱۸۶۴م.) [اکسفورد، لس‌آنجلس]. وی در کتاب انسان‌مداری[3] (۱۹۰۳) خود نظریهٔ نسبیت ویژه‌یی دربارهٔ معرفت اظهار کرد. شیلر بعدها عمداً و آشکارا فلسفهٔ **پروتاغوراس** را بر فلسفهٔ **افلاطون** ترجیح داد. این فیلسوف فرضیات قبلی[4] معرفت انسان را به عنوان فرض‌های عملی[5] می‌پذیرفت تا قضایای مطلقاً بدیهی. شیلر چنین دریافته بود که انسان موجودی **کننده**[6] است تا **داننده**[7] زیرا خواست‌های عملی او زودتر آغاز می‌شود. در اموری از قبیل معرفت که انسان به **درستی** آن‌ها اعتقاد دارد، علائق اخلاقی و مذهبی[8] نقش مهمی بازی می‌کند هر چه را که انسان در پژوهش خود دنبال می‌کند، **عقیده**[9] است؛ هیچ چیز، هیچ‌وقت غایت نیست.

گذشته از این، شیلر منطق صوری را یک مسألهٔ اجتماعی می‌دانست تا راهنمای زندگانی.

آلفرد تایلر[10] (۱۹۴۵-۱۸۶۹م.) [اکسفورد، سنت اندریو، ادینبورگ]. وی معنی‌انگار مطلق بود و به نومدرسیان[11] نیز دلسپردگی تمام داشت؛ و اعتقادش بر **آنگلو-کاتولیک**[12] سخت استوار بود.

برای مدتی وی بر اخلاق تأکید می‌نمود، ولی سرانجام مسیر خود را عوض کرد و به خداشناسی توجه یافت، و عقاید خود را بر **جهانشناسی و وجدان** و تجربهٔ مذهبی بنیاد کرد. کتاب ارکان مابعدالطبیعه[13] (۱۹۰۳) او بیانی گویا از وضع فلسفی و اندیشه‌های اوست. تکلیف مابعدالطبیعه این است که نتایج علوم طبیعی، اخلاق و مذهب را به هماهنگی متقابل درآورد. تایلر معتقد بود که در **حقیقت غایی** هیچ تکاملی نیست؛ چه تکامل مفهومی نسبی است.

---

1. The Core of history.
2. Ferdinand C. S. Schiller.
3. *Humanism*.
4. Presuppositions.
5. Practical Postulates.
6. Doer (= «کنا» به تعبیر ابن‌سینا)
7. Knower (= «دانا»، به تعبیر ابن‌سینا).
8. Moral and Religious Concerns.
9. Opinion.
10. Alfred E. Taylor.
11. Neo - Scholastic.
12. Anglo - Catholic (= کاتولیک انگلیسی).
13. *Elements of Metaphysics*.

برتراندراسل[1] (۱۹۷۰ـ ۱۸۷۲مـ.) [ترلک[2]، کیمبریج]. از راه کتاب اصول ریاضی[3] (۱۹۰۳) خود راسل مقام مهمی در نظریهٔ منطقی بدست آورد، نظریه‌یی که همواره آن‌را در اندیشه‌های خود نگاه داشت. به‌علاوه نظریهٔ خود را با وایتهد در اصول ریاضیات[4] (۱۹۱۳ـ ۱۹۱۰) گسترش داد. وی در تفسیری که از **ماده** و **ذهن** می‌کرد، اندک‌اندک به مذهب حصولی گرایید، اگرچه در کتاب‌های بعدی خود، زمان بحث از ماهیت معرفت، نظریه‌یی نمایشی[5] ارائه داد. در یک دوره از تفکر خویش، وی **واقعیت** را مانند نظامی از علم مناظر و مرایا[6] در نظر می‌آورد، که هرگز جدا از ذهنی داننده، فهمیدنی نیست. اعیان یا اشیاء رشته‌های ویژه سخت بهم پیوستهٔ مناظر و مرایا هستند. بر اساس تفسیر فیزیک‌انگارانهٔ[7] خود از واقعیت، در رسالهٔ مشهور خویش به نام پرستش یک مرد آزاده[8] (۱۹۱۸)، تا آنجا که به انسان مربوط می‌شود، نسبت به حیات یک عقیدهٔ بدبینانه و یأس‌آمیز اظهار می‌دارد.

در مواقع گوناگون تفسیر وی از **واقع** به عنوان یک **مادهٔ خنثی**[9] بیان شده که با آنچه پیروان نو ـ واقع‌انگاری می‌گویند، شباهت می‌یابد. فرایندی که اصطلاحاً **دانستن**[10] نامیده می‌شود، به‌طور جدایی‌ناپذیری با یک مغز[11] پیوسته است.

صراحت و سادگی نوشته‌های راسل جایزهٔ **نوبل** را در ادبیات نصیب او کرد (۱۹۵۰).

جرج مور[12] (۱۹۵۸ ـ ۱۸۷۳مـ.) [کیمبریج]. وی یکی از نمایندگان برجستهٔ واقع‌انگاری در انگلستان بود، و بر این عقیده بود که وظیفهٔ فلسفه تحلیل **احساس عمومی**[13] است نه خراب کردن آن. این تحلیل را می‌توان دربارهٔ معرفت و یا اشخاص دیگر نیز بکار برد. مور مدعی است که طبیعت **غیرذهنی**[14] است و بلاواسطه در ادراک انسان شناخته می‌شود. این فرآیند معرفت هیچ تأثیر و دگرگونی بر روی شیء خارجی ندارد.

وی در رد معنی‌انگاری خاطرنشان می‌کند که میان احساس یک شیء و خود آن شیء فرق

---

1. Bertrand A. W. Russell.
2. Trelleck.
3. *Principles of Mathematics*.
4. *Principa Mathematica*.
5. A Representational Theory.
6. A System of Perspectives.
7. Physicalistic Interpretation.
8. A Free Man's Worship.
9. Natural Stuff.
10. Knowing.
11. Brain
12. George E. Moore.
13. Common sense.
14. Non - mental.

است. بنابر نظریهٔ او، آگاهی از سفیدی، خود سفیدی نیست. سفیدی عینی است، ولی آگاهی از آن ذهنی.

فعالیت ذهن، روشنگر و ساده است، و آنچه راکه از راه احساس بدو عرضه شده است، به عین نسبت می‌دهد. روابط یا نسبت‌ها، برونی هستند نه درونی چنانکه در مذهب معنوی ادعا کرده‌اند. کتاب اصول اخلاق[1] او در سال ۱۹۰۳ انتشار یافت؛ در این کتاب ضمن بیان نظریهٔ اخلاقی خویش می‌گوید: که خوب، «غیرقابل تعریف»[2] است، و چیزی است که بی‌واسطه و از راه اشراق مستقیم[3] به چنگ می‌آید نه از راه تحلیل.

فردریک فورستر[4] (ـ ۱۸۶۹مـ.) [برلین، وین، مونیخ، پاریس، زوریخ]. شهرت وی به بحث‌هایی است که در آموزش و پرورش و اخلاق کرده است. این بحث‌ها در آغاز جدا از مذهب بود، چون تربیت دورهٔ جوانی خود او از مذهب دور بوده است (بعدها وی کیش کاتولیک را پذیرفت). وی بی‌پرده عقاید اخلاقی هیتلر را در باب **سوسیالیسم ملی**[5] انتقاد کرد. کتاب مذهب جوانی[6] او به سال ۱۹۰۴ انتشار یافت.

ارنست زرملو[7] (ـ ۱۸۷۱مـ.) [زوریخ، فریبرگ[8]]. وی استاد ریاضیات بود، و به‌طور محسوسی نظریات ریاضی را پیشرفت داد. کمک‌های وی به ریاضیات به‌ویژه از این نظر جالب بود که اعمال یا وظایف یک متغیر واقعی[9] و به‌ویژه «بداهت انتخاب»[10] را مطرح ساخت، که بعدها نشان داد با قضیهٔ بدیهی افزایندهٔ[11] راسل یکی است. مقصود زرملو این بود که نشان دهد هر طبقه‌یی می‌تواند نظم نیکو پیدا کند. برهان او از طرح نظریهٔ نمودارها[12]

---

1. *Principa Ehtica*. 2. "indefinable". 3. Direct Intuition.
4. Fridrich W. Foerster. 5. National Socialism.
6. *Doctrine of youth* (= Jugendlehre). 7. Ernest Zermelo.
8. Freiberg. 9. Real Variable. 10. "axiom of choice".
11. Multiplicative axiom.
ـ به‌نظر راسل «اگر هر یک طبقه از طبقات مستثنی راکه هیچیک از آن‌ها صفر نیست در نظر بگیریم، دست‌کم یک طبقه خواهد بود که درست یک واژه موافق با طبقات مورد نظر با خود داشته باشد».
12. Theory of Types -
←

اجتناب می‌ورزید. وضع فلسفی او بحث‌انگیز بوده است و او را به‌ویژه ازین نظر انتقاد کرده‌اند که تصور او از «هستی» صرفاً معادل «رهایی از تناقض»[1] است. نظریهٔ زرملو در کتاب او به نام دلیل این‌که هر طبقه‌یی می تواند منظم باشد[2] (سالنامهٔ ریاضی، ۱۹۰۴، شمارهٔ ۵۹) عرضه شده است.

جرج سانتایانا[3] (۱۹۵۲-۱۸۶۳م.) [مادرید، هاروارد، رم]. وی شاعر و مقاله‌نویس و فیلسوف بود. در فلسفه از نمایندگان برجستهٔ **معنی‌انگاری انتقادی** است، که صورتی از طبیعت‌گرایی به‌شمار رفته است.

مواد خارجی معرفت یکی از دو وضع[4] زیر را پیدا می‌کند؛ ممکن است جواهر موجود باشند، یا ماهیت‌های زیست‌کننده، اگرچه محال است وجود مستقل یکی از دو نوع این اعیان را ثابت کرد.

سانتایانا بیان می‌کند که ما به عینیت جوهر بر پایهٔ ایمان حیوانی اعتقاد می‌یابیم. ماهیت یا جوهر اصلی جهان واقعی **مادهٔ در حرکت**[5] است. وی همچنین اظهار داشت که گردش یا عمل عالم، مکانیکی[6] است و از ذهن هیچ تأثری نمی‌پذیرد، چون‌که کار و وظیفهٔ ذهن صرفاً تفکر[7] است. منش بنیادی جهان نه اخلاقی است نه عقلانی. همچنین ادامه می‌دهد که ذهن خود نیز محصول **مادهٔ در حرکت است**؛ که در تحت شرایط خاصی از خود (یا به‌خودی خود) آگاه[8] می‌گردد. همین **مادهٔ در حرکت**، مهرها و کینه‌ها را که ریشهٔ ارزش‌ها ــ خیر، جمال، تخیل ــ است گسترش می‌دهد. ولی ارزش‌ها مربوط به ساحت ماهیت است نه وجود. سانتایانا به این نتیجه رسیده بود که خطای فلسفه‌ها و مذهب بر پایهٔ اشتباه و تخلیط کمال مطلوب‌ها با موجودات است. حقیقت، خیر، و زیبایی الهه‌های واقعی[9] هستند، و هر یکی از آن‌ها از دیگری مستقل، و اغلب مخالف همدیگرند، با اینکه وظیفهٔ عقل این است که هر چه بیشتر

← ــ نظریهٔ نمودارها (نمونه‌ها) فرمول‌های مربوط به افراد را از فرمول‌های مربوط به طبقاتی از افراد جدا و مشخص می‌سازد.

1. "Freedom from Contradiction".
2. *Proof that Every Class can be Well - ordered* (Mathemtische Annalen, 59, 1904).
3. George Santayana.
4. Statues.
5. Matter in Motion.
6. Mechanical.
7. Contemplation.
8. Conscious of Itself.
9. Real Divinities. (= حقایق ربوبی).

ممکن است یک هماهنگی عظیم ایجاد کند.

کتاب حیات عقل[1] (۱۹۰۶-۱۹۰۵) سانتایانا از نخستین کتاب‌هایی است که مذهب او را نشان می‌دهد.

ارنست کاسیرر[2] (۱۹۴۵-۱۸۷۴م.) [برسلاو، ماربورگ، برلین]. وی یکی از نمایندگان مدرسهٔ نوکانتی بود، و به‌ویژه به ارتباط آن با علوم، علاقهٔ فراوان داشت. تاریخ فلسفهٔ جدید به نظر کاسیرر، عقیدهٔ او را که در تفسیر خود از ریاضیات، شیمی، و فرضیه نسبیت با مهارت بکار بسته تقویت می‌کند. کتاب او مسألهٔ معرفت[3] (۱۹۰۶) تألیف برجسته‌یی است. بعدها، نظریهٔ کاسیرر در پژوهش صورت‌های رمزی[4]، به‌طور اعم، بیان شد. بنظر او مقولاتی[5] که در هر دوره برای سازمان دادن تجربه و معرفت بکار می‌رود، مظهر نیازهای آن دوره یا عصر است.

الکسیوس می‌نونگ[6] (۱۹۲۰-۱۸۵۳م.) [لمبرگ، گراتز[7]]. وی در آغاز از شاگردان برنتانو بود، و بر همان پایه فلسفهٔ خود راکه **فرضیهٔ اعیان**[8] باشد گسترش داد. یک شیء یا عین، چیزی نیست که به‌وسیلهٔ تفکر «قصد شده»[9] باشد، و ممکن است که یا موجودی است طبیعی یا موجودی است مانند آنچه موجود ریاضی[10] می‌گویند؛ نیز ممکن است عین مذکور واقعی، امکانی یا غیرامکانی باشد، زیرا واقعیت یافتن مترادف با بی‌تفاوتی[11] است.

اعیان یا به‌وسیلهٔ بدیهی بودن یا از طریق فرض معین می‌شوند. فرضیهٔ او در **هیجان‌ها** بکار می‌رود، همچنانکه در ادراک‌ها. هیجان‌های خیالی ممکن است وجود داشته باشد، مانند اشکالی که برای تماشاگر در **درام** پدیدار می‌گردد. کتاب می‌نونگ: دربارهٔ شأن فرضیهٔ اعیان در نظام دانش‌ها[12] در سال ۱۹۰۷ منتشر شد.

---

1. *Life of Reason*.
2. Ernest Cassirer.
3. *Problem of Knowledge*.
4. Symbolic Forms.
5. Categories.
6. Alexius Meinong.
7. Graz.
8. Theory of objects.
9. "intended".
10. Mathematical entity.
11. Indifference.
12. *On the Status of the Theory of Objects in the System of Sciences*.

هاستینگز راشدال[1] (۱۹۲۴-۱۸۵۸م.) [لندن، آکسفورد، کارلیسل[2]]. اهمیت او در آغاز به سبب کتاب سه جلدی او دربارهٔ دانشگاه‌های اروپا، در سده‌های میانه[3] (۱۸۹۵) بود. کتاب نظریهٔ خیر و شر[4] (۱۹۰۷) او ماهیت درس‌هایی را که وی در دانشگاه آکسفورد القاء کرده بود، مجسم می‌سازد. نظر او صورتی از «**سوداگرایی آرمانی**»[5] بود آمیخته با این اندیشه که اخلاق باید غایت‌انگارانه[6] باشد و این فرض را که لذت غایت حیات انسان است رد می‌کند. اعتقاد او این بود که: اعمال نیک باید برای نوع انسانی یک **آرمان نیک** فراهم سازد که شامل شادی، و چیزی بالاتر و بیشتر از شادی باشد. وی همچنان در بکار بردن نظریهٔ اخلاقی در حیات عملی بسیار تأکید می‌کرد. وی در گسترش فلسفهٔ معنی‌انگاری شخصی نیز سهم بسزایی دارد. علاوه بر این، وی کتابی از گفتارهای دانشگاه[7] انتشار داد، و در دفاع از کشیشان کلیسای انگلیس که با تفسیر ادبی همهٔ مباحث مذهب موافقت نمی‌کردند، [مقالاتی] نوشت. کتاب مفهوم کفاره در خداشناسی مسیحی[8] (درس‌های بامبتون، ۱۹۱۹) جایگاه او را در خداشناسی، و نیز تاریخ و فلسفه استوار کرد.

به نظر او ارزش معنوی انسان از این جنبه پدیدار می‌گردد که **عشق خدا**[9] را در دل خود دامن بزند، و آن وقت است که حیات تازهٔ خود را درخواهد یافت.

هانری برگسون[10] (۱۹۴۱-۱۸۵۹م.) [پاریس]. تحول خلاق[11] برگسون به سال ۱۹۰۷ انتشار یافت. و این کتابی بود که به سبب آن برگسون برای همگان شناخته شد. در سال‌های اول وی توجه دقیقی به ریاضیات داشت، بعدها، زیست‌شناسی را با دقت مورد مطالعه قرار داد. برای وی، همچنانکه برای بسیاری دیگر، **فرایند تکاملی**[12]، واقعیت بنیادی عالم است. ولی، **برگسون** بیان می‌کند که تکامل هیچ چیز را تبیین نمی‌کند؛ بلکه آن اصلاً شرح سیری است که گسترش جهان[13] بدست می‌دهد. وی، همچنانکه ارسطو پرسید می‌پرسد: «اصلاً، چرا باید

1. Hastings Rashdall.
2. Carlisle.
3. *The Universities of Europe in the Middle Ages.*
4. *Theory of Good and Evil.*
5. "ideal Utilitarianism".
6. Teleological.
7. *University Sermons.*
8. *Idea of Atonement in Christian Theology.*
9. The Love of God.
10. Henri Bergson.
11. *Creative Evolution.*
12. Evolutionary Process.
13. World - movement.

تکامل باشد؟» این پرسش، بسیار اساسی است. و مانند ارسطو، برگسون نیز فکر می‌کند که تکامل به علتی نیازمند است؛ وگرنه جهان باید از آغاز تا انجام خوابیده افتاده باشد. بنابر رأی برگسون این گسترش به سبب **انگیزهٔ حیاتی**[۱] است که جهان را به پیش می‌برد. این محرک هر لحظه خلاق و تازه است. عالم نه طومار بی‌جنبش درهم پیچیده‌یی است که همه چیز در آغاز بر روی آن نوشته شده باشد، چه این به **مکانیسم افراطی**[۲] می‌انجامد؛ نه برای غایتی کار می‌کند که از پیش مقرر گشته باشد، چه این نیز **غایت‌انگاری افراطی**[۳] است؛ و در هر دو صورت ما مجبور خواهیم بود بگوییم که از اول تا آخر همه چیز داده شده[۴] است. با این همه برگسون شِقّ سومی را برمی‌گزید، و آن اینکه می‌گوید: نه آغاز ثابت و نه انجام ثابت وجود دارد؛ محرک حیاتی هر جا که می‌رود راه خود را می‌آفریند. چون ما به سراسر گذشته می‌نگریم به این تصور باطل برمی‌خوریم که همهٔ امور از پیش مقرر شده است، زیرا گذشته ناشناخته و ناهموار است. حتی بدتر اینکه وقتی با همین تصور باطل چشم به آینده می‌دوزیم، معتقد می‌شویم که آینده نیز قهراً ثابت است. در حالی‌که اگر آینده ثابت بود می‌توانستیم که آن‌را نیز مانند گذشته پیش‌بینی کنیم. ولی آینده، ساحت **متناوب‌ها**[5] یا جفت‌هایی از امورِ متعارض است. از این‌روی، برگسون استدلال می‌کند که حال، نقطهٔ انتخاب است و تحدید[۶] آنچه گذشتهٔ هموارناشدنی شمرده می‌شود.

محرک حیاتی مانند یک موشک (راکت)[۷] خود را به جلو پرت می‌کند که از آن اخگرهایِ میرندهٔ خاموش پسِ پشت می‌افتد. این محرک آفرینندهٔ حیات است؛ گذشتهٔ مرده، ماده است که حیات همواره بر ضد خاصیت جبری[۸] آن پیکار می‌کند. ولی، بنظر برگسون، وقتی ما زمان را مانند خطی در فضا[۹] عرضه می‌کنیم که هر نقطه‌یی از آن‌را به‌طور مساوی یک باره ببینیم. این‌کار زمان را فضایی[۱۰] می‌کند؛ و زمان چنانکه گفتیم همیشه «فیزیکی» و فضایی نیست. وی حیات را **مفهوم غایی**[۱۱] می‌نامد. همهٔ جهان جاندار است؛ اگر ما اصطلاح خداشناسانه بکار ببریم این نیروی خلاق خداست.

---

1. élan vital (Vital impulse)
2. Radical mechanism.
3. Radical Finalism.
4. all is given (tout est donné).
5. The Realm of Alternatives.
6. The Point of selection and determination.
7. Rocket.
8. Inertia.
9. Space.
10. Spatial (= متحیز).
11. Ultimate Concept.

ما احساس گسترش حیات را از طریق شعور بی‌واسطه بدست می‌آوریم، همان نوعی (از شعور) که حشرات، به‌نام غریزه، دارند و مشکلات بقا را از پیش پای خود برمی‌دارند، بی‌آنکه تحلیل عقلی بکار برند. برگسون معتقد بود که **عقل** ریاضیات را گسترش می‌دهد و در سروکار خود با ماده بسیار موفق است، که **ایستا**[۱] است. سرانجام، تکامل، این دو استعداد[۲] را در **اشراق**[۳] با هم گرد می‌آورد. و آن نوعی معرفت بی‌واسطه است، که نیروی غریزه و عقل را وحدت بخشیده است.

ماری کالکینز[۴] (۱۹۳۰-۱۸۶۳مـ.) [ویلسلی[۵]]. وی از مدافعان ثابت‌قدم **معنی‌انگاری عینی**[۶] بود و از اشکال گوناگون واقع‌انگاری انتقادهای تند و قاطع کرده است. وی با رویس بسیار همداستان بود و مطلق‌انگاری را با شخص‌انگاری[۷] درهم می‌آمیخت. پژوهش این بانوی دانشور در نظریهٔ **گشتالت**[۸]، فلسفهٔ او را از لحاظ روانشناسی قوت بخشید. وی در روانشناسی، اخلاق، و مابعدالطبیعه تألیف کرد. کتاب مسایل ماندگار فلسفه[۹] (۱۹۰۷) کالکینز یکی از آثار برجستهٔ تفکرات او بشمار می‌رود.

آلفِرِد آدلر[۱۰] (۱۹۳۷-۱۸۷۰مـ.) [وین]. وی کار خود را با فروید آغاز کرد، ولی بعدها از وی جدا شد و مدرسهٔ خود را که از **روانشناسی فردی**[۱۱] حمایت می‌کرد، بنیاد نهاد. آدلر به‌جای **شهوت**[۱۲] (آرزوخواهی، کشش) بر روی خود[۱۳] بیشتر تکیه کرد، و اهمیت **مسایل جنسی** را در **بیماری روانی**[۱۴] کمتر جلوه داد، و توجه ویژه‌یی به **احساس‌های حقارت**[۱۵] و **کوشش برای جبران**[۱۶] کرد. وی چنین دریافت که عقده‌های حقارت[۱۷]، بر پایهٔ کمبودهای جسمانی یا روانی است. و برای به سامان آوردن آن‌ها به کوشش فوق‌العاده نیاز است. وی این کوشش‌ها را

---

1. Static.
2. Capacity.
3. Intuition.
4. Mary W. Calkins.
5. Wellesley.
6. Objective Idealism.
7. Personalism.
8. Gestalt Theory.
9. *The Persistent Problems of Philosophy.*
10. Alfred Adler.
11. Individual Psychology.
12. libido (desire, or striving).
13. "ego".
14. Psychic causation.
15. Feelings of Inferiority.
16. Compensation.
17. Inferiority Complexes.

بعنوان نمونه‌هایی از قدرت‌طلبی یا خواست نیرومندی[1] می‌نامد. این کوشش‌ها برای تلافی یا جبران به محرومیت می‌انجامد، و به تراشیدن معذرت‌ها یا بهانه‌هایی که بر پایهٔ «مشکلات»[2] است. بنیادی‌ترین حوزه‌ها یا ریشه‌های محرومیت: حیات اجتماعی، مشغله[3]، و عشق است. راه حلی که او پیشنهاد می‌کند این است که می‌گوید: از راه خودشناسی هر کس می‌تواند کوشش‌های خود را از نو به سامان آورد و به راه‌های سالم و سودمندی بیندازد. بیشتر عقاید آدلر را در کتاب پژوهش کهتری اندامی و جبران‌های روانی آن[4] (۱۹۰۷) می‌توان یافت.

بردن بون[5] (۱۹۱۰-۱۸۴۷م.) [بستن]. وی استاد دانشگاه بستن بود، و یک **معنی‌انگاری خداشناسانه**[6] را تعلیم می‌داد که خود آن‌را **شخص‌انگاری** می‌نامید. پیروان او مکتبی با همین نام بنیادکردند. کتاب بون زیر نام شخص‌گرایی[7] در سال ۱۹۰۸ انتشار یافت. اساساً، عقیدهٔ او بر این است که همهٔ معرفت باید از نظرگاه شخصیت انسان تفسیر گردد؛ شرطی که نشان می‌دهد که هر کس با چه میزانی بلندی و پستی زندگانی را باید بسنجد.

جیمز توفتس[8] (۱۹۴۲-۱۸۶۲م.) [ان اربر. شیکاگو]. وی در اخلاق آموزگار برجسته‌یی بود و عمر او بیشتر در دانشگاه شیکاگو پایان پذیرفت. اندیشه‌های او بیشتر از کانت و گرین متأثر بود، و به‌ویژه به جنبهٔ اجتماعی علم اخلاق بیشتر علاقمند بود.

در سال ۱۹۰۸ وی با همکاری دیوئی کتاب بسیار مشهور و متداول خود را به‌نام اخلاق[9] انتشار داد.

هانس دریچ[10] (۱۹۴۱-۱۸۶۷م.) [کروزناخ[11]، ناپل، هایدلبرگ، برلین]. وی در ابتدا زیست‌شناس و از پیروان هَکِل بود، پس از آن تفسیر فلسفی همین دانش را بعهده گرفت. به نظر وی، زندگی، در جریان خود مستقل است، و نتیجهٔ **خودکاری**[12] نیست. وی همچنین

---

1. Will to power.
2. "difficulties".
3. Vacation.
4. *Study of Organic Inferiority and its psychical Compensations.*
5. Borden P. Bowne.
6. Theistic Idealism.
7. Personalism.
8. James H. Tufts.
9. *Ethics*.
10. Hans Driesch.
11. Kreuznach.
12. Mechanical.

مفهوم کمال صوری[1] را زنده کرد تا مسألهٔ رشد هر اندامی را تفسیر کند؛ جنبه‌یی که با فیزیک و شیمی بیان نشده بود. «انتلکی»، شکلی از کارمایه[2] نیست؛ بلکه مانع از صرف کارمایه می‌گردد و بسوی غایات معینی کار می‌کند. این نیرو با جسم عمل متقابل می‌کند، و همچنانکه متأثر می‌شود، مؤثر نیز هست. هر اندامی: به منزلهٔ فردی است، و احوال هر یک از آن‌ها ویژهٔ خود اوست. دریچ عقاید خود را با مطالعهٔ جنین‌شناسی تجربی[3] تقویت می‌کرد. وی همچنانکه به نیروی حیاتی فردی معتقد بود به اصلاح نژادها[4] نیز اعتقاد داشت. وی همچنین به مسألهٔ پیوند ذهن ـ جسم[5] علاقمند بود. طبیعت به عنوان یک کل، بخشی متحیز[6] است و بخشی نیست. خدا، نیروی حیاتی سازمان جهان است. یکی از کتاب‌های برجستهٔ دریچ دانش و فلسفهٔ اندام[7] (۱۹۰۸) نام دارد.[8]

یان برور[9] (۱۹۶۶ ـ ۱۸۸۱م.) [آمستردام]. شهرت وی بیشتر بر پایهٔ کارهایی است که در ریاضیات، به‌ویژه در شناخت خواص اشکال هندسی[10] کرد، و نیز مدرسه‌یی که در مذهب اشراق[11] بنا نهاده است. وی ریاضیات را مقدم بر منطق و فلسفه می‌داند. افکار او دانشمندان را به ترک بخش‌هایی از **ریاضیات کلاسیک** و تجدیدنظر در بخش‌های دیگر آن می‌خواند. وی با وجود احترام ویژه‌یی که به منطق قائل است بکار بردن قانون طرد واسطه[12] را در قضایایی که کمیتی با یک متغیر دارای وسعت نامحدود را جست‌وجو می‌کند، مخالفت می‌ورزید. وی در سال ۱۹۰۸ بی‌اعتباری اصول منطق[13] را انتشار داد.

---

1. Entelechy (= صورت نوعیه).
2. Energy.
3. Experimental Embryology.
4. Phylogenetic.
5. Mind - body relation.
6. Spatial.
7. Philosophy of Organism.
۸. معمولاً هانس دریچ را پایه‌گذار نوحیات‌انگاری (=Neo - Vitalism) می‌نامند در برابر کسانی که به تبیین مکانیستی حیات معروف شده‌اند. [مترجم].
9. Luitzen Egbertus Jan Brouwer.
10. Topolog - :
ـ مذهب آن گروه از خواص اشکال (هندسی) که به سبب دگرگونی صورت به مناسبت پیوستگی یا گسستگی ـ پیچ خوردن یا برگشتن، متأثر نمی‌شوند [مؤلف].
11. The School of Intuitionism.
12. Law of the Exchuded Middle [= قانون طردِ شِقّ ثالث].
13. *Unreliability of the Principles of Logic.*

هوگو موئنستربرگ[1] (۱۹۱۶-۱۸۶۳مـ.) [دانتزیک، فریبرگ، هاروارد]. وی روانشناس و فیلسوف بود، و به‌ویژه می‌کوشید روانشناسی را در اجتماع و نیز مسألهٔ ارزش[2] بکار برد. عقیدهٔ فلسفی او شبیه به معنی‌انگاری فیخته بود، و به این مطلب توجه یافت که عقل اصولی «پیشینی»[3] دارد که نتایجی می‌دهد که مایهٔ تعالی روانشناسی می‌گردد.

کتاب ارزش‌های ابدی[4] که در سال ۱۹۰۹ انتشار یافت، از کارهای برجستهٔ موئنستربرگ بشمار می‌رود.

لئون برونشویگ[5] (۱۹۴۴-۱۸۶۹مـ.) [پاریس]. وی از نمایندگان فلسفهٔ مثالی[6] بود، و بیشتر از اسپینوزا، کانت، و شلینگ متأثر بود، و بر خلاقیت اندیشه در دانش و فرهنگ تکیه می‌کرد. وی می‌گفت: وظیفهٔ فلسفه این است که در مسایل معرفت تأمل کند، نه اینکه آن‌ها را افزایش دهد. دانش در گسترش تاریخی خود، خشنودی[7] را به‌وجود می‌آورد، که مایهٔ تغییر شکل فهم عمومی یا حس مشترک[8] در مردم می‌گردد. واقعیت، محصول شکل‌پذیر[9] روح است. وضع فلسفه برونشویک در کتاب معنی‌انگاری معاصر[10] (۱۹۰۹) بیان شده است.

ولادیمیر ایلیچ لنین[11] (۱۹۲۴-۱۸۷۰مـ.) [سیمبریسک[12]، لنین‌گراد]. وی برجسته‌ترین نمایندهٔ ماده‌انگاری جدالی (ماتریالیسم دیالکتیک)[13] ــ که با مارکس و انگلس آغاز گشته بود ــ بشمار می‌رود. لنین این فلسفه را به عنوان ابزاری برای مقاصد خود، و سپس بعنوان مذهبی سیاسی پذیرفته از برای پیش‌بردِ مقاصد علمی خود از آن سود جست. وی **معنی‌انگاری** را به عنوان آخرین سنگر سرمایه‌داری ــ که با مذهب نیز تقویت می‌شود ــ به‌شمار می‌آورد؛ و معتقد است که هر دوی این‌ها باید نابود شود.

در آغاز کار، لنین حقوق خواند. برای چندین سال یک پناهندهٔ سیاسی بود، و در

---

1. Hugo Muensterberg.
2. The Problem of Value.
3. "a priori".
4. *The Eternal Values.*
5. Leon Brunschvicg.
6. Idealistic Philosophy.
7. Content.
8. Common Sense.
9. Plastic.
10. *Contemporary Idealism.*
11. Vladimir I. Lenin.
12. Simbirsk.
13. Dialectical Materialism.

کشورهای گوناگون می‌زیست، و توجه خود را معطوف علم اجتماع و فلسفه کرده بود، و یادداشت‌هایی می‌نوشت که تفسیرهای انتقادی عقاید فیلسوفان، به‌ویژه **هگل** را دربرداشت.

در کتاب ماده‌انگاری و نقدگرایی تجربی[1] (۱۹۰۹)، وی با آنچه سوءفهم یا سوءتفسیر اندیشه‌های مارکس نامیده است، و به‌ویژه طرز تلقی مذهب مارکس به عنوان یک مذهب حصولی مخالفت ورزید. لنین به‌ویژه به امپریالیسم سرمایه‌داری[2]، و فلسفهٔ دولت[3] توجه یافت. وی همینطور به روشن کردن مفهوم **استبداد کارگران**[4] کمک بسزایی کرد، و نیز فرق میان سوسیالیسم و کمونیسم را روشن کرد. و سرانجام ضرورت انقلاب جهانی[5] را بیان داشت.

پل ناترپ[6] (۱۹۲۴-۱۸۵۴م.) [دوسلدورف، ماربورگ]. وی یکی از **نو-کانتیان** مدرسهٔ ماربورگ بود، و نظرگاه خود را در تفسیر فلسفهٔ افلاطون و روش علمی بکار برد. در سال ۱۹۱۰ وی کتاب پایهٔ منطقی دانش‌های راستین[7] را نوشت. و در آنجا توجه داد که منطق و شناخت معرفت[8] باید از روانشناسی مستقل باشد.

قوانین تفکر، نه با قوانین طبیعت، و نه با قوانین علی[9] منطبق است. آن‌ها موازین[10] حقیقت هستند. ناترپ چنین می‌اندیشید که **شیء فی نفسه** که کانت می‌گوید خود مفهوم محدودی است، و یک مفهوم آرمانی[11] هرگز بدست نمی‌آید. وی از **اعیان**[12] چون امور پایدار معرفت سخن می‌گوید. عقیدهٔ وی در اخلاق، کانتی (صوری) و افلاطونی است جز اینکه بر جنبهٔ اجتماعی آن بیشتر تکیه می‌کند. وی اظهار می‌داشت که علم اخلاق، تربیت، و فلسفهٔ اجتماعی همهٔ صورت‌هایی است از «تربیت اجتماعی»[13]، یا نظریهٔ **«تشکیل» اراده**.[14] مذهب بر پایهٔ احساسی بی‌موضوع[15] است که جنبهٔ ناشناختهٔ چیزی است که **به احساس لایتناهی**[16] تغییر شکل داده است. برای ناترپ، مغز مذهب، مفهوم انسانیت بود که بر پایهٔ یک نوع شعور

---

1. *Materialismand Empirio- Criticism.*
2. Capitalistic Imperialism.
3. Doctrine of the State.
4. Dictatorship of the Proletariat.
5. The Necessity of World Revolution.
6. Paul Natorp.
7. *The Logical Basis of the Exact Sciences.*
8. Epistemology.
9. Teleological.
10. Criteria of truth.
11. Ideal.
12. Objects.
13. "Social pedagogy".
14. "formation" of the Will.
15. Objectless Feeling.
16. Feeling of infinity.

اخلاقی عمومی[1] استوار است.

جان دیوئی[2] (۱۹۵۲ـ ۱۸۵۹مـ.) [برلینگتن[3]، ان آربر، شیگاگو، نیویورک]. وی از نمایندگان اندیشه‌یی بود که کردارگرایی نامیده شده، ولی وی فلسفهٔ خود را ابزارانگاری[4] می‌نامد. از یک جهت برای اینکه نشان دهد که تفکر تنها یکی از **اعمال حیات** است، و مانند کارهای دیگر، ابزاری برای زیستن[5] است، نه اینکه برای خودش غایتی باشد. وی منطق را نیز جریان صوریی که بیشتر در جریان قیاس‌های ریاضی اظهار می‌شود، نمی‌پذیرفت، بلکه می‌گفت: منطق روش‌شناسی[6] است، و هدف از آن کشف حقیقت تازه است. تفکر یا اندیشیدن، حل کردن مشکلات یا مسایل است. وقتی که مشکلاتی وجود نداشته باشد، زندگانی عملاً به جریان‌های خودکار یا تفکرات حسن‌شناسانه[7] فروکش خواهد کرد. دیوئی نیز معتقد است که حیات در حال گسترش است، همچنانکه تکامل‌انگاران معتقد شده‌اند. و برای زمان دراز در یک حالت پایدار نمی‌ماند. درواقع، حیات، جریان بازسازی[8] اندیشه‌ها و عادات عملی است.

مشکلات اساسی یک سده یا عصر همان مشکلاتی نیست که در سده یا عصر دیگر بوجود می‌آید. مسایل می‌آیند و می‌روند؛ ما بیشتر مشکلات خود را از راه تفریع[9] یا تجزیهٔ آن‌ها حل می‌کنیم. در هر زمان، وقتی ما با مشکلی روبه‌رو می‌شویم، متعهد می‌شویم که آن مشکل را روشن سازیم، و راه‌حل‌های گوناگون را گردآوری کنیم، نتایج پیش‌بینی شده را استنباط کنیم، و با تجربهٔ بی‌واسطه فرضی راکه به‌طور کاملاً دقیق به‌وسیلهٔ حیات تأیید گشته، «چک» کنیم. در سال‌های اول، دیویی تحت تأثیر **مذهب هگل** بود، و جنبه‌های گوناگونی از آن مدت‌ها در تفکرات او درنگ کرده بود، اگرچه وی هرگز نمی‌خواست خود را در ردیف معنی‌انگاران قرار بدهد.

وی «تجربه»[10] را به عنوان **زمینهٔ عمومی**[11] تعریف می‌کرد که حیات در آن پیش می‌رود.

---

1. Common moral consciousness.
2. John Dewey.
3. Burlington.
4. Instrumentalism.
5. Living.
6. Methodology.
7. Aesthetic Contemplation.
8. Reconstruction.
9. Outgrowing.
10. "Experience".
11. General Field.

تقسیم یا تفکیک[1] ذهن و ماده کار ناروایی است. جست‌وجوی یک امر یقینی، جست‌وجوی بی‌پایانی است؛ زیرا یقین خود نیز بی‌پایان است، و ازاین‌رو جست‌وجوی بی‌پایان، کاری بیهوده و پوچ است. حل مشکل بسیار **مبرم**[2] انسان، یعنی **مشکل زندگانی با یک‌دیگر**، فرآیندی دائمی[3] است. دیوئی تشخیص داد که انطباق با محیط همواره مورد نظر حیات است، ولی خود انطباق نیز برخی اوقات محیط را باز می‌سازد، چون شرایط آن همواره دگرگون می‌شود. پس حالت واقعی، یا خود واقعیت **سیال**[4] است، که در آن دگرگونی‌های برونی و درونی موقتاً متوازن می‌شوند. بیان نخستین عقاید دیوئی را در کتاب تأثیر داروین بر فلسفه[5] (۱۹۰۱) می‌توان یافت، و اندیشه‌های او به‌ویژه در تجربه و طبیعت[6] (۱۹۲۵)، و پژوهش برای یقین[7] گسترش یافته است.

در تاریخ تفکر، دیوئی اساساً یک **انسان‌مدار**[8] است، و تفسیر مابعدالطبیعی خود را در همین زمینه بیان کرده است. و در کتاب یک ایمان همگانی[9]، مذهب را موافق با اصول طبیعت‌گرایی و انسان‌مداری تفسیر داده است.

پل هابرلین[10] (۱۸۷۸ـ م.) [برن، بازل]. وی در روانشناسی تفلسف یا فلسفیدن[11] کتاب نوشت و فلسفه را چنین تعریف کرد که فلسفه: یک نظرگاه یا اندیشهٔ جهانی است که می‌خواهد در فرهنگ خاصی بر تناقض‌ها[12] پیروز آید. فلسفه چنین فرض می‌کند که یک **حقیقت مطلق** وجود دارد، و متعهد می‌شود تا یک طرح کلی برای رفتار جست‌وجو نماید. معیارهای این طرح فردی نیستند؛ آن‌ها عینی هستند و ارادهٔ خدا را تشکیل می‌دهند. دینداری نیز، سرسپردگی به این معیارهاست. وی می‌نویسد که همهٔ حقیقت فی‌حدذاته، **روحی**[13] است، و ماده پدیدار است. همه عمل متقابل[14] روحانی است؛ سطح نامفهوم[15] را وظایف‌الاعضایی می‌گویند. فن تربیت[16]، بکار بستن فلسفه است در مورد انسان بالنده. هدف آن نیز کمال هر کس در پیشهٔ خود اوست.

---

1. Dichotomy.
2. Pressing.
3. Perpetual Process.
4. Fluid.
5. *The Influence of Darwin on Philosophy.*
6. *Experience and Nature.*
7. *The Quest for Certainty.*
8. Humanist.
9. *A Common Faith.*
10. Paul Haeberlin.
11. Philosophizing.
12. Contradictions.
13. Psychic.
14. Interaction.
15. Uncomprehended.
16. Pedagogy.

کتاب علم و فلسفه[1] هابرلین میانهٔ سال‌های ۱۹۱۲ـ ۱۹۱۰ انتشار یافت.

ویلیام مک‌دوگال[2] (۱۹۳۸ـ ۱۸۷۱م.) [اکسفورد، هاروارد، دوک]. دوگال به روانشناسی وظایف‌الاعضایی و روانشناسی تجربی کمک‌های شایانی کرد، و سپس به روانشناسی اجتماعی علاقه یافت. مک دوگال از اهمیت مطالعهٔ دقیق محرک‌ها[3] در زندگانی اجتماعی آگاه بود و آن‌ها را غرایز[4] نامید؛ و از میان آن‌ها چهارده (۱۴) غریزه را اهمیت بسیار داد. و از آن جمله به‌ویژه بر روی غریزهٔ گریز از خطر[5]، نیاز جنسی[6]، و میل به سرگرمی[7] بیشتر تکیه می‌کند. این‌ها پایه‌های **کوشش متعهدانه**[8] است که سراسر زندگانی را در بر می‌گیرد. آنگاه وی بحث می‌کند که محرک‌ها زیر دو عنوان بزرگ نیز طبقه‌بندی می‌شوند: احساس‌های خود ـ خواهانه، و احساس‌های خود ـ منکرانه[9]. مادهٔ خام یا لوح سادهٔ غریزه را به‌وسیلهٔ آموزش می‌توان اصلاح کرد.

وی در کتاب تن و ذهن[10] (۱۹۱۱) از یک فرضیهٔ تأثیر متقابل تن و ذهن در شخصیت انسان دفاع می‌کرد.

جان بودین[11] (۱۹۵۰ـ ۱۸۶۹م.) [سوئد[12]، کارلتن[13]، لس‌آنجلس]. بودین که از معنی‌انگاری ویژه‌یی حمایت می‌کرد، به کردارگرایی نیز دلبسته بود. وی معرفت را از طریق «واقع‌انگاری قاصدانه»[14] تبیین می‌کرد که در آن ادراکات، اعمال طبیعت هستند و نیز کار اندام‌هاست از لحاظ ارتباط هر یک از آن‌ها با دیگری. جهان شامل سلسله مراتبی از واقعیت است. موجودات محدود در شکل یا قالبی هستند که روابط دوجانبه دارند. وی در ارزیابی دانش بیان می‌کند که: دانش به تنهایی برای بیان همهٔ رویدادها نابسنده است؛ در طبیعت نوعی غایتمندی[15] هست. کل، یک تکامل جهانی را انجام می‌دهد که نوعی معنی‌انگاری در جهان عرضه می‌کند. خدا، مایهٔ کلیت در همهٔ زمینه‌هاست. علاوه بر این، بودین یک فرضیهٔ

---

1. *Science and Philosophy.*
2. William McDougall.
3. Motives.
4. Instincts.
5. Tendency to escape from danger.
6. Sex Interest.
7. Amusement.
8. Purposive activity.
9. The Self - regarding and the self - denying sentiments.
10. *Body and Mind.*
11. John E. Boodin.
12. Sweden.
13. Carleton.
14. "functional realism".
15. Teleology.

غیرادواری زمان[1] را نیز گسترش داد. حقیقت و واقعیت[2] (۱۹۱۱) از کتاب‌های ارزشمند اوست.

هنس ویهنگر[3] (۱۹۳۳-۱۸۵۲م.) [نهرن[4]، هاله]. وی به عنوان متخصص و مفسر فلسفهٔ کانت شناخته شده است، ویهنگر فلسفهٔ خود را **حصول‌گرایی معنوی**[5] نامید، و بر این عقیده بود که ما این حقیقت را در نظر و عمل ضروری می‌یابیم که برخی افسانه‌ها [یا اوهام] را به عنوان پایه‌های حتمی دانش، هنر، و اخلاق قرار بدهیم. خواست‌ها یا علائق عملی[6] بر آدمی حکومت می‌کنند و علاقهٔ بنیادی ما این است که ما همواره دانسته‌های خام پدیدارهای متوالی و همزیست خود را، به‌وسیلهٔ مقولات [ذهنی] خود بازسازی می‌کنیم، ولی در انجام این کار **واقعیت**[7] را تحریف می‌کنیم. ویهنگر **حقیقت**[8] را به عنوان مظهری نشان می‌دهد که ما را قادر می‌سازد تا موفقیت‌آمیز کار کنیم.

ما هرگز به حقیقتی مطلق نمی‌رسیم. اشیاء، نیروها، علت‌ها، خود [نفس]، افسانه‌های سودمندی[9] هستند. در عمل، نمایش دادن امور نادرست [در لباس] درست مجاز هستند. درستی یک مفهوم ربطی به این ندارد که آیا پیش از عمل به آن، درست بوده یا نه؟ کتاب فلسفهٔ «توگویی»[10] ویهنگر به سال ۱۹۱۱ انتشار یافت.

ارنست هوکینگ[11] (-۱۸۷۳م.) [کلیولند، برکلی، یال، هاروارد]. وی از نوعی معنی‌انگاری مطلق پشتیبانی می‌کرد که از برخی جهات واقع‌بینانه و کردارگرایانه بود. معنی خدا در تجربهٔ انسان[12] (۱۹۱۲)، که نخستین تصنیف برجستهٔ اوست، گاهی در مقایسه، از کتاب ویلیام جیمز در فلسفهٔ مذهب معتبرتر شمرده می‌شود. هوکینگ همچنین در تطبیق مذاهب کتاب نوشته است. گذشته از این‌ها، وی عمیقاً به فلسفهٔ دولت[13] علاقمند بود، و از

---

1. Theory of Non - Serial time.
2. *Truth and Reality.*
3. Hans Vaihinger.
4. Nehren.
5. Idealistic Positivism.
6. Practical Interests.
7. Real.
8. True.
9. Useful fictions.
10. *The Philosophy of 'As if'.*
11. W. Ernest Hocking.
12. *The Meaning of God in Human Experience.*
13. The Philosophy of the State.

ترکیب بهترین عناصر «بازرگانی آزاد»[1] و جمع‌گرایی[2] با هم دفاع می‌کرد، ترکیبی که در عمل مایهٔ شناخته شدن اعتبار و ارزش فرد می‌گردد.

مارتین گرابمن[3] (۱۹۴۸-۱۸۷۵م.) [وینترشوفن[4]، وین، مونیخ]. وی از پژوهندگان برجستهٔ اندیشه‌های سده‌های میانه بشمار می‌رود، و او از مطالعاتی که در همین سده‌های میانه در فلسفه شده دفاع کرده، و به‌ویژه توجه عمیقی به توماس و مسایل مربوط به اعتبار و تاریخ مؤلفاتی که به وی نسبت داده شده، یافته است.

در سال ۱۹۱۲، گرابمن **توماس آکوئینی**، مقدمه‌یی بر شخصیت و جهان‌بینی او[5] را انتشار داد.

رالف پری[6] (۱۹۵۷-۱۸۷۶م.) [هاروارد]. وی یکی از مددکاران جنبش **نو - واقع‌انگاری** بود، و از آن گذشته از شاگردان با حرارت ویلیام جیمز بشمار می‌رفت. کتاب گرایش‌های فلسفی معاصر[7] (۱۹۱۲) نمونه‌یی از اندیشه‌های فلسفی او را نشان می‌دهد. وی همچنین در این کتاب تمایلات واقع‌انگارانهٔ شدیدی نشان می‌دهد، و با معنی‌انگاری مابعدالطبیعی، که به‌وسیلهٔ **رویس** عرضه شده مخالفت می‌ورزد.

پری مدعی است که نو - واقع‌انگاری، مابعدالطبیعه را مقدم بر شناخت معرفت[8] قرار می‌دهد، و بدینسان نظم معنی‌انگاری را معکوس و دگرگونه می‌سازد. در فلسفهٔ او **دانستن**[9] به نوع ویژه‌یی از **ارتباط**[10] تفسیر شده و به یکی از وظایف یاکارهای اندام[11]، همچنانکه تغذیه و بازسازی (بدل مایتحلل)، علی‌الاخص در واکنش نظام عصبی و مغز چنین است. وی همچنین از مفهوم «استقلال»[12]، یعنی ارتباطی که رویس در فرق قاطع میان معنی‌انگاری و واقع‌انگاری قائل شده بود، تحلیل دقیقی انجام داد. پری ادعای بارکلی را که می‌گفت: کیفیات

---

1. Laissez faire. 2. Collectivism. 3. Martin Grabmann.
4. Wintershofen.
5. *Thomas Aquinas, an Introduction to His Personality and Thought - World.*
6. Ralph B. Perry. 7. *Present Philosophical Tendencies.*
8. Epistemology. 9. Knowing. 10. Relation.
11. Functions of the organism. 12. Concept of "Independence".

حسی[1] محتویات ذهنی یا جسمی هستند مطابق با روابط یا ارتباطات خودشان، ردّکرد. پری به این نتیجه رسید که نسبت‌ها[2] بیرونی هستند، و معرفت خود نیز نسبت است[3]؛ دانستن یک شیء بردن او به روشنایی است، ولی به معنی ساختن یا بازساختنِ آن نیست.

ماکس ورتیمار[4] (۱۹۴۳ـ ۱۸۸۰م.) [فرانکفورت، برلین، نیویورک]. نظر به‌اینکه وی یکی از پایه گذاران روانشناسی «گشتالت» بود، از **مفهوم واحدهای روانی جدا**[5] که به‌وسیلهٔ مذهب **تداعی معانی** و روانشناسی تحلیلی[6] اظهار شده بود، به سختی انتقاد کرد و این البته برای آن است که روانشناسی گشتالت در همهٔ سطوح تجربه، بر اهمیت ترکیب یا **صورت کلی**[7] تکیه می‌کند. اجزاء، شخصیت[8] خود را از کل، که در آن قرار دارند، می‌گیرند. پژوهشی که ورتیمار از حرکت ظاهر[9] انجام داده بود او را به این عقیده کشانید. کتاب پژوهش‌های تجربی در ادراک بصری حرکات[10] در سال ۱۹۱۲ در گاهنامهٔ روانشناسی[11] انتشار یافت.

اسـوالد کـولپ[12] (۱۹۱۵ـ ۱۸۶۲م.) [کـانداو[13]، ورزبـرگ[14]، بـن]. وی روانشـناس و فیلسوف بود و کمک‌های نمایانی به **زیباشناسی تجربی**[15] انجام داد. روانشـناسی او بـر پـایهٔ دوبن‌انگاری[16] بود؛ وی اعتقاد داشت که تبدیل کارمایهٔ روانی به جسمانی ممکن است. وی همچنین مدعی بود که روح یا روان تنها موضوع تجربه می‌تواند باشد. مطابق نظر او فلسفه باید یک نظرگاه عمومی یا جهانی تشکیل دهد، که **فرض‌های پیشین**[17] علوم را پژوهش کند، و زمینه‌های جدید ویژه‌یی را گسترش بدهد. وی در منطق گرایش به روانشناسی را رد کرد، و عقل‌انگاری را تعدیل و از آن دفاع کرد و همین کار را دربارهٔ امکان مابعدالطبیعهٔ انـتقادی[18]

---

1. Sence qualities.
2. Relations.
3. امام فخر رازی نیز علم را نسبتِ حُکْمیّه در میان دو مفهوم یا تصور می‌شمارد.
4. Max Wertheimer.
5. The Concept of distinct psychic units.
6. Analytic Psychology.
7. Configuration.
8. Character.
9. Apparent movement.
10. *Experimental Studies in Visual Perception of Movements.*
11. *Zeitschrift für Psychologie*.
12. Oswald Kelpe.
13. Candau.
14. Würzburg.
15. Experimental aesthetics.
16. Dualism (= ثنویت).
17. The Presuppositions of science.
18. Critical Metaphysics.

انجام داد.

به اخلاق نیز یک جنبهٔ تکوینی[1] و ماتقدم بخشید؛ ارادهٔ **عمومی**[2] عامل واقعی اخلاق است.

کتاب واقعیت بخشی[3] کولپ میانهٔ سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۲ انتشار یافت.

میگوئل جوگو[4] (۱۹۳۶-۱۸۶۴م.) [بیلبائو، سالامانکا، پاریس]. وی مدیر تعلیم و تربیت و زبان‌شناس[5] بود. شخصیت او نیز ذاتاً صوفیانه بود، و به شعر و مقاله‌نویسی و داستان‌پردازی نیز علاقه داشت.

نگارش او دلالت بر تفکرات تند و عمیق دارد. وی به اهمیت و پایداری فرد بسیار تکیه می‌کرد، و ایمان را برتر از عقل می‌دانست. جوگو با فساد هیأت حاکمه مخالفت کرد، و در نتیجه از اسپانیا تبعید شد. اگرچه بعد مشمول بخشش عمومی گشت، ولی ترجیح داد که تا بوجود آمدن تغییرات سیاسی در اسپانیا، در فرانسه زندگی کند. وی در سال ۱۹۳۰. به میهن خویش بازگشت. بزرگترین نوشته‌های او معنی غم‌انگیز زندگی[6] (۱۹۱۳) نام دارد.

جان واتسن[7] (۱۹۵۸-۱۸۷۸م.) [شیکاگو، بالتیمور، نیویورک]. وی در روانشناسی پایه‌گذار «رفتارگرایی»[8] آمریکایی است. این رشته از روانشناسی با پژوهش روانشناسی جانوری[9] آغاز گشت و اندک‌اندک گسترش یافت و پژوهش رفتار **انسان** را نیز دربر گرفت. مشکل اثبات، با مشاهدهٔ تجربه‌های درونی یا عینیت علمی و دقت ما را وادار می‌کند که مراجعه و اسناد به این تجربه‌ها را ترک کنیم. او معتقد شد آن جنبه‌ها از حیات را که نمی‌توان مستقیماً مشاهده کرد، می‌توان به عنوان رفتار خودکار پیچیده[10] تفسیر کرد.

کتاب رفتار[11] او به سال ۱۹۱۴ منتشر شد.

---

1. Genetic.
2. The General Will.
3. *Die Realizierung* (Realization)
4. Miguel de Unamuno y Jugo.
5. Linguist.
6. *The Tragic Sense of Life.*
7. John B. Watson.
8. "behaviorism".
9. Animal Psychology.
10. Implicit Motor behavior.
11. *Behavior.*

ادوارد شپرنگر[1] (ـ ۱۸۸۲م.) [لایپزیک، برلین]. تأکید اشپرنگر و تفسیر توصیفی روانشناسی[2] و مخالفتش با روش تبیینی[3]، تأثرات وی را از دیلتای و نو ـ کانت‌گرایی نشان می‌دهد. وی به پایه‌های فلسفی علوم اجتماعی، و نیز به فهم تاریخ[4] علاقمند بود. به نظر او اجتماع به وسیلهٔ روح عینی[5] تأسیس می‌گردد. همهٔ ارزش‌های ویژه، نسبی هستند؛ ولی در «پلکیدن»[6] برای زندگانی معیارهایی وجود دارد که منجر به این می‌شود که هر کس در کمال ممکنی که می‌تواند زندگی کند. وی مردم را به **شش طبقهٔ کلی**[7] تقسیم کرده است. وی همچنان با استعمال روانشناسی و فلسفهٔ خویش در تعلیم و تربیت علاقمند بود.

کتاب انواع زندگانی[8] او به سال ۱۹۱۴ منتشر شد.

داگلاس مکینتش[9] (۱۹۴۸ـ۱۸۷۷م.) [بریدالبین[10]، تورونتو، نیوهاون]. وی فلسفهٔ خود را **توحید انتقادی معرفت‌شناسانه**[11] نامید. و مقصود او جایی میان **دوبن‌انگاری** مطلق و **معنی‌انگاری** مطلق است؛ که بنابر رأی او اولی به نمی‌دانم‌انگاری[12] می‌انجامد. او معتقد بود که توحید افراطی[13] قادر نیست که از وقوع خطا بکاهد. موضوع معرفت و شیء یا موضوع خارجی از حیث عدد یکی است، اگرچه ضرورةً در همهٔ خواص با هم یکسان نیستند — برخی خواص مربوط به کوشش شعور[14] است. خواص یا کیفیات اولیهٔ الهام شده است؛ در حالی‌که کیفیات ثانویه در تجربهٔ شاعر[15] یا دریابنده بهم می‌رسد. کتاب مسألهٔ معرفت[16] او به سال ۱۹۱۵ انتشار یافت. این حکیم در فلسفهٔ مذهب نیز کوشید تا دریابد که کدام جنبه‌های زندگانی، ریشه‌های اعتقادهای مذهبی را تشکیل می‌دهد.

زیگموند فروید[17] (۱۹۲۹ـ۱۸۵۶م.) [وین، پاریس، لندن]. فروید هنگامی که در وین دانشجوی جوان رشتهٔ پزشکی بود، به مطالعهٔ بیماری عصب‌ها و معالجهٔ آن‌ها علاقه‌مند شد.

---

1. Edward Spranger.
2. Descriptive Psychology.
3. Explanatory Psychology.
4. Understanding of History.
5. Objective spirit.
6. "hovering".
7. Six general types.
8. *Lebensformen* (Forms of Life).
9. Douglas Clyde Macintosh.
10. Breadalbane.
11. Critical Epistemological Monism.
12. Agnosticism.
13. Extreme Moninism.
14. Consciousness.
15. Conscious Experience.
16. *Problem of Knowledge*.
17. Sigmund Freud.

بعد، در پاریس و نانسی به پژوهش پرداخت و روش خود را گسترش داد، که در مراحل نخستین برای بازخوانی تصورات سرکوفته[1] از سطح ناخودآگاه[2]، از روش خواب کردن (هیپنوتیزم)[3] استفاده می‌کرد. در مراحل بعدی، وی از همخوانی آزاد تصورات[4] و تعبیر خواب‌ها[5] سود می‌جست.

مفاهیم بسیار بنیادی مذهب فروید دربارهٔ رفتار و شخصیت انسان عبارت است از: ناخودآگاه، پیکار و واپس‌زدگی[6]، تأثیر روزگار کودکی و اهمیت «سکس».[7] گفتارهای مقدماتی در روان‌پژوهی[8] (۱۹۱۶) فروید خلاصهٔ نظریهٔ فروید را در بر دارد.

ماکس شلر[9] (۱۹۲۸ـ ۱۸۷۴مـ.) [مونیخ، ینا، کلنی]. شلر در آغاز از پیروان کانت و اوکن بود، و سرانجام یکی از پدیدارانگاران مدرسهٔ هوسرل شد. علاقهٔ عمدهٔ او بیشتر به اخلاق و مذهب بود. شلر به وجود عینی ارزش‌ها اعتقاد داشت. و می‌گفت به تدریج از مطبوع، و از آن به شکوهمند، حقیقت، زیبا، و خیر، و از آن به قدس یا پاکی[10] می‌توان رسید. در فلسفهٔ مذهب، به ضرورت ارتباط میان اخلاق و دین معتقد بود. وی حالات روانی را به هر چیزی که بی‌واسطه در خود[11] پدیدار می‌گردد تعریف می‌کند؛ امور جسمانی آنهایی هستند که در مکان و زمان پدید می‌آیند. وی به مذهب کاتولیک نیز علاقمند بود، و علم‌الاجتماع و انسان‌مداری را نیز می‌پسندید. کتاب صورت‌انگاری در اخلاق و ارزش اخلاق مادی[12] (۱۹۱۶) یکی از نمونه‌های برجستهٔ نوشته‌های او بشمار می‌رود.

جیووانی جنتیله[13] (۱۹۴۴ـ ۱۸۷۵مـ.) [کاسلو ترانو[14]، پالرمو، پیتزا[15]، رم]. وی سناتور، و در میانهٔ سال‌های ۱۹۲۴ـ ۱۹۲۲ وزیر آموزش و پرورش جمهوری بود، و نظام عمومی

---

1. Repressed Ideas. 2. Unconscious Level. 3. Hypnotism (= تنویم).
4. Free Association of Ideas. 5. Interpretation of Dreams.
6. Conflict and Repression. 7. Sex (= [روابط] جنسی).
8. *Introductory Lectures on Psycho-analysis.* 9. Max Scheler.
10. The pleasant, the noble, the true beautiful and good, and holy.
11. Self (= نفس).
12. *Formalism in Ethics and the Material Ethics of value.* (= معیار مادی ارزش ...).
13. Giovanni Gentile. 14. Castelvetrano. 15. Pisa.

مدارس ایتالیا را تغییر داد. جنتیله از پیروان فلسفهٔ هگل بود، و در کتاب نظریهٔ ذهن چون عمل خالص[1] (۱۹۱۶) وی به فعالیت ذهن تأکید می‌کند، و واقع[2] را به عنوان ذهن جهان[3] می‌پذیرد. تجربه، به‌ویژه خودآگاهی، کثرتی در وحدت است، به‌ویژه داننده و دانسته. این کلید تفسیر واقعیت است. ذهن موضوعات خود را خود ایجاد می‌کند، و از نظرگاه ذهنیت، این کار اساساً فعالیتی هنرمندانه است. و همین در عالم عینیت، مذهب می‌شود.

فلسفهٔ جنتیله را مذهب فعلیت[4] نامیده‌اند. وی برای فاشیسم[5] فلسفه‌یی (بخصوص از لحاظ حقانیت نظری) دست‌وپا کرد، و نیز به دولتی اخلاقی[6] معتقد شد که بنابر آن فرد بکلی تابع دولت است.

کارل یونگ[7] (۱۹۶۱ـ ۱۸۷۵م.) [زوریخ]. که روانشناس سویسی از پیشگامان روان‌پژوهی بشمار می‌رود، و در آغاز با فروید همکاری می‌کرد، ولی از وی برید و مدرسهٔ تحلیلی خود را در روانشناسی و معالجهٔ بیماری‌هایِ دماغی[8] پایه گذاشت. به‌نظر وی نابسامانی‌های روانی به همان اندازه که بر پایهٔ یک علت تحریک‌کننده و بی‌واسطه است بر یک وضع و حالت گذشته نیز استوار است. وی مفهوم شهوت یا آرزوخواهی[9] را تعمیم داده است، به‌ویژه اینکه آن‌را با کارمایه سنجیده، و چندین مظهر آن‌را قابل تصعید[10] شمرده است. آدمی به واسطهٔ خود ـ واقعیّت بخشی تشخُّص می‌یابد. یونگ بیشتر رؤیاها را بر پایهٔ پیکار زمان حال تفسیر داده، و بیان می‌دارد که لزوم ندارد که همهٔ آن‌ها سرچشمهٔ جنسی داشته باشد. از کارهای دیگر او این است که مردم را به گروه‌های: **درونگرای**[11]، **برونگرای**[12] یا **میانه‌احوال**[13] تقسیم کرده است. یونگ معتقد بود که سطح ناخودآگاه حیات سخت مهم است و هم فردی و هم نژادی است، و این دو معنی در خصوصیات موروثی اهمیت بسیار دارد.

یونگ روانشناسی ناخودآگاه[14] را در سال ۱۹۱۶ نوشت. ولیکن کتابِ مشهورتر او

---

1. *Theory Mind as Pure Act.*
2. Real.
3. Cosmic Mind (= ذهن جهانی).
4. Actualism.
5. Fascism.
6. The Ethical State.
7. Karl Gustav Jung.
8. Psychiatry.
9. Conception of Libido.
10. Sublimation (= تسامی).
11. Introverts.
12. Extroverts.
13. Ambiverts. (میانه‌روها؛ معتدل‌ها).
14. *The Psychology of Unconscious.*

نمونه‌های روانشناختی[1] است که به سال ۱۹۲۳ نوشت، و در آن مفاهیم «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» را به روانشناسی معرّفی کرد.

پرینگل - پاتیسون[2] (۱۹۳۱ـ ۱۸۶۵م.) [ادینبورگ، کاردیف[3]، سنت اندریوز]. وی با اینکه از فلسفهٔ هگل متأثر بود، آنرا انتقاد کرد، و بنیاد آنرا بیش از حد **تصنعی**[4] می‌دانست و می‌گفت: حاق مطلب را دربارهٔ شخصیت واقعی باز نمی‌نماید. هر **خودی** یگانه است، و نسبهٔ از هر شخص دیگری مستقل است، حتی از خدا. بعدها، وی سخت با مفهوم مطلق دمساز گشت؛ با وجود این، هنوز هم به یگانگی هر خود فردی[5] معتقد بود. چه مسؤولیت در اعمال در علم اخلاق از همین جا ناشی می‌گردد. در کتاب مفهوم خدا در پرتو فلسفهٔ جدید[6] (۱۹۱۷)، و یا درس‌هایی که در گیفورد ادینبورگ ایراد کرد، اندیشهٔ پاتیسون گسترش یافت و نظامی همه‌جانبه بخود گرفت. در این کتاب، وی بیان می‌کند که انسان و طبیعت هر یک ابزار و آلت یک‌دیگر هستند، ولی با دست انسان است که طبیعت به خودی خود پی می‌برد، و لذت هستی خود را درمی‌یابد. این وحدت، معرفت را میسر می‌سازد. خدا نیز همچنین ابزار یا اندامی[7] است برای انسان و طبیعت، و در هر دوی آن‌ها طبعی[8] است. ولی، مطابق نظر پاتیسون گسترش فرد، کمکی است به توسعهٔ کل.

رُدلف اتو[9] (۱۹۳۷ـ ۱۸۶۹م.) [پینه[10]، گوتینگن، ماربورگ]. وی استاد تاریخ و فلسفهٔ دین بود. مسافرت‌های زیادی کرد و از جمله به شوروی، هندوستان و آفریقا رفت. دربارهٔ تصوف هندی پژوهش ویژه‌یی انجام داد، و برخی از متون آنرا به آلمانی ترجمه کرد. بهترین اثر شناخته شدهٔ اتو مفهوم مقدس[11] نام دارد که به سال ۱۹۱۷ در آلمان منتشر شد و در اکناف عالم شناخته گردید؛ و به زبان‌های گوناگون ترجمه شد و چاپ‌های متعدد یافت. اتو معتقد

---

1. *Psychological Types.*
2. A. Seth Pringle - Pattison.
3. Cardiff.
4. Formal (= صوری)
5. Uniqueness of each Individual self.
6. *Idea of God in the Light of Recent Philosophy.*
7. Organic.
8. Immanent (# Transcendental = متعالی).
9. Rudolph Otto.
10. Peine.
11. *the Idea of the Holy.*

بود که **تجربهٔ مذهبی**[1] امر منحصر به فردی است که با همهٔ تجارب دیگر فرق دارد.

وی از نظریهٔ احساس وابستگی[2] شلیمراخر به عنوان مغز احساس مذهبی متأثر شده بود. وی همچنین بیان داشت که مذهب در احساس و عقل انسان نیز ریشه دوانیده، و مقولات پیشینی یا ماتقدم خود را دارد. برجسته‌ترین این مقولات «قدس»[3] است که از عناصر گوناگون اخلاقی، عقلانی و غیر ـ اخلاقی تشکیل می‌یابد. و عجب اینکه اتو همین عنصر غیرعقلانی را ریشهٔ دو عنصر اخلاقی و عقلانی می‌داند، که همواره مایهٔ پژوهش دربارهٔ مذهب می‌گردد. گذشته از این‌ها، وی دربارهٔ نوشته‌های لوتر، و زندگانی مسیح، و تصوف کتاب نوشت. وی در سیاست نیز وارد شد، و میانهٔ سال‌های ۱۹۲۱ ـ۱۹۱۳ یکی از اعضای حزب آزادیخواه ملی پروس[4] بود.

جوزف گیزر[5] (۱۹۴۸ـ ۱۸۶۹مـ.) [ارکلنز[6]، مینستر[7]، فریبرگ]. وی یکی از نمایندگان برجستهٔ توماس‌گرایی جدید[8] بشمار می‌رود. در آغاز به معرفت‌شناسی و روانشناسی علاقه یافت، و در حمایت از مذهب ارسطو با فلسفهٔ کانت مخالفت ورزید. گیزر همچنین با مذهب ضد روانشناسی[9] هوسرل موافق بود. گیزر از منتقدان سرسخت و باحرارت مذهب مادی در روانشناسی نیز بود. در سال ۱۹۱۷ کتابی نوشت به‌نام: فرضیهٔ معرفت ارسطو.[10]

ویلیام اشترن[11] (۱۹۳۸ـ ۱۸۷۱مـ.) [برلین، برسلاو]. اشترن از پژوهشگران روانشناسی فردی[12] بود. و به روانشناسی کودکی و جوانی نیز علاقمند بود، و توانست این دانش را در مورد گواهی گرفتن و شهادت[13] نیز بکار برد. وی خارج قسمت هوش[14] را به عنوان نسبت

1. Religious Experience.
2. Theory of the feeling of dependence.
3. "holy".
4. National Liberal Party of Prussia.
5. Joseph Geyser.
6. Erkelenz.
7. Minster.
8. Neo - Thomism.
9. Anti Psychologism.
ـ یعنی مخالفت با هر گونه بحث و محاولهٔ مباحث منطق و شناخت معرفت از طریق روانشناسی.
10. *Aristotle's Theory of Knowledge.*
11. william Stern.
12. Individual Psychology.
13. Testimony.
14. Intelligence quotient.

سن عقلی[1] به سن تقویمی[2] در روانشناسی وارد کرد.

اشترن فلسفهٔ شخص‌انگارانهٔ خود را بر پایهٔ مفهوم اختلافات فردی نهاد. به نظر او هر فرد یک واحد روحی ـ جسمی[3] و غایتمندانه[4] است و یگانگی را در گوناگونی نمایش می‌دهد، و هستی و ارزش را با هم می‌آمیزد. کتاب روانشناسی و شخص‌انگاری[5] اشترن به‌سال ۱۹۱۷ منتشر شد.

موریتس شلیک[6] (۱۹۳۶ـ ۱۸۸۲مـ.) [رستک، وین، برکلی]. شلیک پایه گذار حلقهٔ وین (مجتمعی از فیلسوفانی که حصول‌انگاری منطقی[7] را تأیید می‌کردند) بود که آزمایش‌گرایی علمی[8] را دنبال می‌کردند. وی از ویتگنشتاین و کارناپ متأثر بود. شلیک توضیح منطقی معانی را نخستین وظیفهٔ فلسفه می‌دانست، و می‌گفت با این کار فلسفه پیکار موجود میان نظام‌های گوناگون را پایان می‌دهد. شلیک روش خود را در منطق، روش‌شناسی و اخلاق بکار برد. وی بیان معنی حقیقت را، که تجربهٔ بی‌واسطه از معرفت نسبی[9] است، تجدید کرد؛ و تعریف‌هایی راکه در نظام‌های فرضی[10] مندرج است، آشکار گردانید. شلیک ماتقدم‌انگاری[11] کانتی‌مذهبان را رد کرد، و مسألهٔ ذهن ـ جسم را موافق فرضیهٔ زبان دوگانه[12] تفسیر داد. کتاب فرضیهٔ عمومی معرفت[13] شلیک به سال ۱۹۱۸ منتشر گشت.

رامون داردر[14] (۱۹۲۶ـ ۱۸۵۴مـ.) [مالگرات[15]، مادرید، بارسلونا[16]]. وی گذشته از داشتن تجارب نظامی، زیست‌شناس و فیلسوف هم بود. داردر در دامپزشکی، زیست‌شناسی، علم وظایف‌الاعضاء و روانشناسی نیز مطالعات برجسته‌یی کرد. دربارهٔ گردش خون پژوهش دقیقی انجام داد، و تفسیر خودکارانه[17] فرآیند مذکور را تعدیل کرد. وی حتی مورد احترام و غبطهٔ کسانی که عقاید او را نمی‌پذیرفتند بود. داردر بسیاری از پیروان خود را ترغیب می‌کرد

---

1. Mental age.
2. Chronological Age.
3. Psychophysical.
4. Teleological.
5. *Psychology and Personalism.*
6. Moritz Schlick.
7. Logical Positivism.
8. Scientific Empiricism.
9. Relational Knowledge.
10. Postulate Systems.
11. a pririorism.
12. Double - language Theory.
13. *General Theory of Knowledge.*
14. Ramon Turro y Darder.
15. Malgrat.
16. Barcelona.
17. Mechanistic Interpretation.

تا دانشمندان کوشایی شوند، و با پروژه‌های علمی گوناگونی آن‌ها را تشویق کرد؛ وی حتی با ناشران خارجی مجله‌های علمی همکاری می‌کرد. داردر در شناخت غدهٔ **اندوکرین**[1]، و **مصونیت میکربی**[2] پژوهش کرد. در فلسفه، حصولی‌مذهب بود، ولی با واقع‌انگاری ارسطو نیز موافق بود؛ و با روانشناسی ذهنی[3] و مابعدالطبیعی مخالفت می‌کرد. بنظر او، وظیفهٔ روش علمی این است که روابط پدیدارها[4] را مشخص کند، نه اینکه ماهیت‌های غایی را نشان بدهد. نظریات او در این‌باره، وی را در زمرهٔ پیروان مذهب لاادریه یا ناشناخت‌انگاری[5] قرار می‌دهد.

رامون این عقیده را که فرایندهای وظایف‌الاعضایی با اعمال روحی همراه‌اند ولی پیوسته نیستند، تقویت کرد. زیست‌شناسی او **ضد ـ حیات‌انگاری**[6] بود. در کتاب فلسفهٔ انتقادی[7] (۱۹۱۹) داردر مفاهیم ذهنی جهان را با مفاهیم عینی می‌سنجد، و مفاهیم عینی را بیشتر می‌پسندد.

دانش بر اساس فرض‌های فلسفی است، ولی فلسفه خود با تناقضات درونی خود دچار هرج و مرج و نظام‌های بیشماری است. به نظر او فلسفه باید وحدت را بر پایهٔ مفاهیم بَدْوِیِ پرسش‌های فیلسوفانه گسترش دهد. وی اگرچه در آغاز به روش‌شناسی علاقمند بود، بعدها به ارتباط هنر به علم نیز معتقد شد.

کارل یاسپرس[8] (۱۹۶۸ـ ۱۸۸۳مـ.) [اولدنبورگ[9]، هایدلبرگ]. روش یاسپرس شناخت بیماری‌های دماغی[10] در تماس با مسایل فلسفی بود. وی صورت‌های ذهنی را در دو گروه طبقه‌بندی کرد: گروه اول، روابطی هستند که فهمیدنی است؛ گروه دوم روابطی است که هنوز فهمیده نشده‌اند. با روش شبیه روش دیلتای، یاسپرس نیز می‌کوشید که نظامی روانشناسانه از جهان‌بینی‌ها[11] بنیاد کند. یاسپرس معتقد است که تاکنون در تاریخ تفکر انسان سه روش

---

1. Endocrinology.
2. Bacteriological - immunity.
3. Subjectivistic Psychology.
4. Antecedents of phenomena.
5. Agnosticism. (= نمی‌دانم‌گرایی).
6. Anti - vitalistic.
7. Filosophia Critica (Critical Philosophy).
8. Karl Jaspers.
9. Oldlenburg.
10. Psychopathology.
11. A Psychological System of World - views.

تفلسف یا فیلسوف‌نمایی به ظهور رسیده است: ۱) شناخت موقعیت جهان[1]، با نشان دادن حدود علوم؛ ۲) بیان هستی، که بر پایهٔ نفوذ و کاوش در عمیق‌ترین تجربه‌های انسان است؛ و ۳) مابعدالطبیعه، که در جست‌وجوی یک موجود (یا وجود) غایی است که پایه و بنیاد همهٔ نظام‌های متکثر است. به نظر او: در هر فلسفه‌یی دَوْر و تناقُض هست، و لذا از سخنانِ معروفِ او این است که: «هر فلسفه که از دَوَران‌ها و تناقُض‌ها رهایی طلبد به روی درافتد و یکسره پوچ و خالی باشد!»

وی می‌کوشید که در فلسفه، برای تاریخ و روانشناسی جایگاهی مهم ارائه بدهد. کتاب نظامی روانشناختی از جهان‌بینی‌ها[2] اثرِ یاسپرس در سال ۱۹۱۹ انتشار یافت.

ساموئل الکساندر[3] (۱۹۳۸ـ ۱۸۵۹مـ.) [سیدنی، اکسفورد، منچستر]. وی در کتاب مکان، زمان، و الوهیت[4] (۱۹۲۰) فلسفهٔ تکامل را بیان کرد: مکان و زمان از هم جداشدنی نیستند. این، بنیادی‌ترین فرض همهٔ واقعیت است؛ و زهدانی[5] است که تکامل در اندرون آن رخ می‌دهد. ولی، می‌گفت که اصرار ارسطو و برگسون در این نکته که موجود از پیش‌فرض‌شده‌یی ضرورت دارد تا بتوان گسترش تکامل را تبیین کرد، منطقی بود و آن‌ها راست می‌گفتند. و او این ضرورت را فشار یا کوش[6] می‌نامید که الزامی است از برای واقعیت که حرکت کند و به سوی هر چه بیشتر پیچیدگی و کمال برود. این صورت که از این طریق بدست می‌آید عالی‌تر از صورت پیشین، و در مقایسه با آن بیشتر خدایی[7] است. این سه مفهوم اساسی ـــ مکان، زمان، و فشار ـــ پایهٔ همهٔ گردش جهان در تمام ابدیت است. وی می‌نویسد که زمان و فشار چندان بهم پیوسته‌اند که اغلب زمان خود خلاق می‌گردد. کیفیات تازه‌یی که در هر مرحلهٔ پیشرفته ظهور می‌کند، قابل پیش‌بینی بر پایهٔ گذشته نیست. واقعیت، خلاق است و صورت‌های جدید آن یکسان است. و تنها مشاهدهٔ تجربی آن‌ها می‌تواند بگوید که آن‌ها چه هستند. هر یک از آن‌ها باید مستقیماً از واقعیت «برخوردار»[8] باشند، تا شناخته شوند. از این قرار، این فرآیند، تکامل ظهوری[9] نامیده می‌شود. وی این مراحل را، به ترتیب دوری و

---

1. World orientation.
2. *Psychology of World, views*.
3. Samuel Alexander.
4. *Space, time, and Deity*.
5. The Matrix.
6. nisus.
7. Divine.
8. "enjoyed".
9. emergent evolution (= تحولِ صُدوری).

نزدیکی، ماده، حیات، و ذهن می‌نامد، و همواره الوهیت را بالاتر یا جلوتر از همه قرار می‌دهد. ماهیت الوهیت همواره همان چیزی است که اشیاء دیگر پس از طی مراتب بدان رسیده‌اند، ولی خود او نیز همواره به سویی حرکت می‌کند که صورت‌های دیگر هرگز نمی‌توانند بدان چنگ یازند. الکساندر معتقد است که این وضع همیشه چنین خواهد بود. خدا همواره در کار ساختن است، و تا ابد برتر از توصیف و فهم قرار خواهد گرفت.

ارزش‌های بنیادی حیات ـ حقیقت، خیر، و جمال ــ نیز همیشه در کار آفرینش هستند. الکساندر توجه می‌دهد که کردارگرایی تا این حدود درست است، ولی او مذهب خود را واقع‌انگاری می‌نامد تا به جنبهٔ عینی معرفت تأکید بیشتری کرده باشد.

علاوه بر این، وی می‌نویسد که موجودات محدود، عناصری هستند که در جریان‌اند و معنی جاودانی[1] خود را از راه نقشی که آن‌ها بازی می‌کنند (یا پایگاهی که اشغال می‌کنند) در تاریخ عالم بدست می‌آورند.

ماکس وبر[2] (۱۹۲۱ـ۱۸۶۴مـ.) [برلین، هایدلبرگ، مونیخ]. وی یک قانون‌دان بود، اقتصاد خواند، و کوشید تا عقاید اقتصادیش را در اجتماع جامهٔ عمل بپوشاند. وبر ارزش نظریات اقتصادی رایج روزگار خود را به‌سختی انتقاد کرد و کوشید تا ریشه‌های مذهبی فرهنگ جدید را با نمایش اصول منطقی آن‌ها آشکار گرداند ــ به‌ویژه، تأثیر تعلیمات اخلاقی پروتستان‌ها را دربارهٔ «روح سرمایه‌داری»[3]. وی مجلهٔ علم‌الاجتماع[4] را بنیاد نهاد، و پژوهش اقتصادیات و اجتماع را در آن برعهده گرفت.

این مجله بررسی رفتار یک انسان در ارتباط با مردان دیگر و همنوعان او بود. یک نظریه مربوط به «تصادف» یا «اقبال»[5] در تفکر وبر سهم بسزایی داشت، یعنی «شانس» تحقق یافتن انتظارات. وی مفهوم «نمونهٔ آرمانی»[6] را، که با آن احساس‌های پیچیدهٔ فردی را می‌سنجید، بر این عامل افزود.

وبر متوجه شد که دانش آزمایشی کاری به این مطلب ندارد که انسان‌ها چه کار باید بکنند، بلکه با این حقیقت سروکار دارد که آن‌ها چه کاری را می‌توانند بکنند، و چه کاری را می‌خواهند.

---

1. Eternal Significane.
2. Max Weber.
3. "Capitalistic spirit".
4. *Journal of Social Science* (Archiv für Sozialwissenschaft).
5. A Theory of "Chance".
6. "Ideal type".

وی در مسایل روزمره نیز شرکت می‌کرد، و در عهدنامهٔ ورسای[1] نیز شرکت جست، و در تشکیل جمهوری آلمان[2] بسیار کوشید. وبر مجموعه مقالات دربارهٔ علم‌الاجتماع مذهب[3] را به سال ۱۹۲۰ منتشر کرد.

لوید مرگان[4] (۱۹۳۶-۱۸۵۲م.) [لندن، آفریقای جنوبی، بریستول]. اگرچه پژوهش‌های نخستین او دربارهٔ کان‌شناسی و مدیریت کارها[5] بود، پژوهش‌های بعدیش شامل زیست‌شناسی زیر نظر هگسلی می‌شود. مرگان پس از پنج سال تدریس در آفریقای جنوبی، در دانشگان بریستول استاد جانورشناسی و زمین‌شناسی شد، و سرانجام **معاون رئیس**[6] دانشگاه گشت. وی مردی بسیار دانا بود، و در ادبیات و تاریخ و به‌ویژه علم طبیعت بسیار کتاب خوانده بود. مرگان روانشناسی را، بی‌آنکه بر تفسیر خالص فلسفی تکیه کرده باشد، تأیید می‌کرد. و عقاید او در پیشرفت **روانشناسی رفتاری**[7] تأثیر بسزایی بخشید.

معرفت علمی وی او را از انجام تعمیم‌های بزرگ بازمی‌داشت. تنها در سال‌های ۲۳-۱۹۲۲ وی صورت جامعی از عقاید خود را در **تکامل ظهور یابنده**[8] ترتیب داد. نظریهٔ وی دربارهٔ معرفت از بارکلی و هیوم ناشی می‌گردد، ولی مرگان ذهن را نیرومندتر و والاتر از این در نظر می‌گیرد که تنها مشاهده‌گر **واقعیت‌ها**[9] باشد؛ ذهن به نظر او در شکل بخشیدن به جهان عینی یا عالم بیرون شرکت و همکاری دارد. شیء غیرروحی[10] بمنزلهٔ **اسکلتی**[11] است ناشناختنی، اگرچه همگان به آن اعتقاد بسته‌اند. درواقع بر این اسکلت، **فهم**[12] با گوشت و خون جامه می‌پوشاند. وی نظریهٔ خود را با مراجعهٔ مداوم به واقعیت‌های آزمایشی تقویت می‌کرد.

تکامل ظهوریابنده، که عنوان کتاب مرگان است، اشاره به نکات عمده‌یی در تکامل می‌کند که به‌سبب آن کیفیات تازه، پیش‌بینی ناکردنی، و روابط جدید پدیدار می‌گردد، به‌سبب نیرویی که در عالم در حال عمل است.

---

1. Treaty of Versailles.
2. German Republic.
3. *Collected Essays on the Sociology of Religion.*
4. C. Lioyd Morgan.
5. Work Management.
6. Vice Chancellor of University.
7. Behavioristic Psychology.
8. Emergent Evolution.
9. Facts.
10. Non - Psychic.
11. Skeleton.
12. Cognition.

لوسین برول[1] (۱۹۳۹ـ ۱۸۵۷مـ.) [پاریس]. وی از راه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سنجشی به اخلاق و مذهب علاقه یافت. برول از پیش کار برجسته‌یی در مطالعهٔ ادیان ابتدایی انجام داده بود، که بر جنبهٔ پیش ـ منطقی[2]، و اسرارآمیز بودن تفکرات ابتدایی تأکید می‌کرد. وی موافقت داشت که پژوهش حصول‌انگارانه نشان می‌دهد که باید اخلاق شرط وحدت اجتماعی باشد. وی موازین پیشینی[3] یا ماتقدم را انکار کرد، و در پژوهش، یک روش تاریخی را دنبال می‌کرد. برول همچنین کارهای برجسته‌یی در تاریخ فلسفهٔ فرانسه انجام داد. کتاب ذهنیت ابتدایی[4] برول بسال ۱۹۲۲ انتشار یافت.

جوزف ا. لیتون[5] (۱۹۵۴ـ ۱۸۷۰مـ.) [اورنج‌ویل[6]، اونتاریو[7]، ژنو، نیویورک، کلمبوس، اوهایو[8]]. فلسفه شخصیت[9] مورد توجه اساسی لایتون بود. بنظر او شخصیت برترین مظهر واقعیت و معیار ارزش است. همین علاقهٔ ویژه او را به مطالعهٔ اخلاق، فلسفهٔ اجتماعی ــ که شامل فلسفهٔ تاریخ نیز هست ــ آموزش و پرورش، مابعدالطبیعه، و مذهب کشانید. لیتون اگرچه بظاهر با مدرسه شخص‌انگاری دمساز نبود، ولی در عمل دلبستگی شدیدی به آن داشت. برخی اوقات، وی فلسفهٔ خود را **واقع‌انگاری انتقادی** می‌نامید، ولی البته بدان معنی که سانتایانا و همفکرانش بکار می‌بردند، نبود. آموزش ابتدایی لیتون زیر نظر معنی‌انگاران مطلق بود، و برای او فلسفه به همان اندازه که معنی‌انگاری عینی[10] است با واقع‌انگاری نیز منطبق می‌شود. کتاب بسیار مهم او انسان و کیهان[11] نام دارد که در سال ۱۹۲۲ منتشر شد.

آلجاندرو کورن[12] (۱۹۳۶ـ ۱۸۶۰مـ.) [سان وایسنت[13]، لاپلاتا[14]، بوئنوس آیرس]. کورن عالم تشریح، پزشک نابهنجاری‌های ذهن، و فیلسوف بود، و ناشر کتاب ارزش‌یابی.[15] کورن فیلسوف برجستهٔ آرژانتینی بود و بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های نیچه و برگسون قرار گرفت. کورن از مخالفان **مذهب حصولی جزمی**[16] بود و معتقد بود که دانش مکانیکی دشمن اخلاق

---

1. Lucien Lévy - Bruhl.
2. Pre - Logical.
3. a priori Norms.
4. *Primitive Mentality.*
5. Joseph A. Leighton.
6. Orangeville.
7. Ontario.
8. Columbus of Ohio.
9. Philosophy of Personality.
10. Objective Idealism.
11. *Man and the Cosmos.*
12. Alejandro Korn.
13. San Vicente.
14. La plata.
15. *Evaluations* (Valorationes).
16. Dogmatic Positivism.

است، که بر آزادی مبتنی است. وی اساساً به مسألهٔ آزادی توجه یافته بود، و برای وحدت بخشیدن به اقتصاد و آزادی اخلاقی بسیار می‌کوشید. بنابر عقیدهٔ او، روح آزاد، بر پایهٔ اشراق[۱] عمل می‌کند که اصل همهٔ معرفت است. تجربهٔ آزادی به کار **ارزش‌یابی**[۲] می‌انجامد، که از پیکار برای آزادی ناشی می‌گردد. کورن همواره تأکید می‌کرد که ایمان شخصی هم اساس معرفت و هم اساس عمل است. فلسفهٔ کورن که ماهیة شخص‌انگارانه بود، و سرانجام به اراده‌انگاری مطلق[۳] رسید، بهتر از همه در رسالهٔ آزادی خلاق[۴] (۱۹۲۲) بیان گشته است.

لودویگ ویتگنشتاین[۵] (۱۹۵۱ـ۱۸۸۹مـ.) [کمبریج]. وی با نوشتن رسالهٔ منطقی ـ فلسفی[۶] (۱۹۲۲مـ.) شهرت یافت. ویتگنشتاین در کتاب خود شرایطی راکه **نمودارانگاری**[۷] باید فراهم کند، بیان می‌کند. برجسته‌ترین چهرهٔ نمودارانگاری عبارت از عرضه کردن یگانگی ساختمان در یک بیان[۸]، و در امور معمولی است.

یگانگی بخودی خود با هیچ بیانی آشکار نمی‌گردد؛ بلکه مستقیماً نمایان می‌شود. بخش مهمی از فلسفه کوششی را جلوه‌گر می‌سازد که برای بیان اموری بکار رفته است که تنها می‌توانستند نشان داده شوند، و بنابراین، نتیجه این شده است که فلسفه عبارت باشد از کوشش بی‌ثمر در گفتنِ آنچه «ناگفتنی»[۹] است.

ویتگنشتاین، بر صفت پُر حشو و زواید[۱۰] حقایق منطقی و ریاضی بسیار تکیه می‌کند، بدین معنی که می‌گوید: آن‌ها اعمالی[۱۱] هستند که «ارزش حقیقی»[۱۲] آن‌ها همواره «حقیقت» دارد.

وی مابعدالطبیعه را رد کرده است، زیرا در فراسوی تجربه و مشاهده قرار دارد. تفکر او تا حدود زیادی با روش **حصول‌انگاری منطقی**[۱۳] هماهنگی دارد؛ اگرچه بعدها وی اندکی از عقاید خود را تعدیل کرده است. ویتگنشتاین، همچنین نظریه‌یی دربارهٔ **زبان آرمانی**[۱۴] اظهار

---

1. Intuition.
2. The Act of Evoluation.
3. Voluntaistic Absolutism (= مطلق‌انگاری اراده‌گرایانه).
4. *Creative Liberty*.
5. Ludwig Wittgenstein.
6. *Tractatus Logico - Philosophicus*.
7. Symbolism.
8. "Sameness of structure in a statement."
9. "Unsayable".
10. Tautological.
11. Functions.
12. "Truth - value".
13. Logical Positivists.
14. Ideal Language.

داشت، که باید کامل، و رسمی[1] باشد و حل همهٔ مسایل فلسفی را بدنبال بیاورد. کتاب معروفِ دیگر او پژوهش‌های فلسفی[2] نام دارد.

نیکلائی بردیایِف[3] (۱۹۴۸ـ۱۸۷۴مـ.) [کیف، مسکو، برلین، پاریس]. بردیائف متکلم فلسفی‌مشرب نامداری بود، وی را از روسیه تبعید کردند و به اخراج از کلیسای ارتدوکس یونانی نیز تهدید شد. به‌وسیلهٔ کمونیست‌ها نیز از اتحاد جماهیر شوروی بیرون شد.[4] بردیائف به برلین، و پس از آن به پاریس رفت و در آنجا **فرهنگستان فلسفهٔ دین**[5] را بنیاد کرد. وی از اندیشه‌های عرفانی و معنی‌انگارانهٔ آلمان متأثر شد، و فلسفهٔ مَدْرَسی و کمونیسم هر دو را انتقاد می‌کرد. به‌عنوان یک مسیحی شخص‌انگار از تناهی خدا[6] یعنی محدود بودن و شخصی بودنِ مفهومِ مذکور جانبداری کرد. علاوه بر این، وی **فلسفهٔ تاریخ**[7] را موضوعی قابل توجه و بررسی بشمار می‌آورد. کار برجستهٔ بردیائف معنی تاریخ[8] نام دارد که بسال ۱۹۲۳ منتشر شد.

جوزه گاست[9] (۱۹۵۵ـ۱۸۸۳مـ.) [مادرید، ماربورگ، بوئنوس آیرس]. وی انسان‌مداری مهذب[10] بود و در مدرسهٔ نو ـ کانتیان درس خواند. اندیشهٔ وی کمتر از اونامونو به عرفان وابسته بود؛ بلکه کارهای او بیشتر رنگ روانشناسی و انتقادی داشت. ولی گاست تأکید می‌کند که حیات مقدم بر تفکر است، و درواقع عقلی‌مذهب پرشوری نیست. یک انسان به‌وسیلهٔ خود درونی خویش و عوامل محیط هر دو ساخته می‌شود. حیات و عقل دکل‌ها یا نشانه‌های **وضع نامعلومی**[11] هستند و چنان ساخته شده‌اند که باید در همدیگر تأثیر بگذارند. حیات، همواره در کار سازندگی است، و هدف‌ها و ارزش‌های انسانی را واقعیت می‌بخشد.

---

1. Formal.
2. *Philosophical Investigation.*
3. Nicholai Berdyaev.

۴. در فرهنگ فلسفی (چاپ شوروی، ۱۹۶۷، ۵۰ـ ۵۱) می‌گوید: بردیائف با انقلاب مخالفت می‌کرد و مارکسیسم را در حل مشکلاتِ آدمیان و آزادی شخصیت ناتوان می‌شمرد و نابرابری را، برای خیر بشر، مفید و حق می‌پنداشت.

5. Academy of the Philosophy of Religion.
6. Finiteness of God.
7. Philosophy of History.
8. *The Meaning of History.*
9. Jose ortega y Gasset.
10. A Refined Humanist.
11. Problematic Situation.

آینده به‌منزلهٔ هسته‌یی است که با همهٔ زمان‌ها پیوستگی دارد. این فرایند در یک معیار وسیع در تاریخ زیست می‌کند، و از همین جریان، گاست اشارات فلسفی[1] استنباط می‌کند؛ وی همچنین از سیاست، و علاوه بر این از پیشرفت جدید علمی، به‌ویژه نسبیت، استفاده‌های گوناگون می‌کند. کتاب موضوع زمانهٔ ما[2] در ۱۹۲۳ انتشار یافت.

پاوْل‌المرمور[3] (۱۹۳۷-۱۸۶۴مـ.) [سنت لویی، نیویورک، پرینستون]. وی آموزگار، منتقد ادبی، مدرس و مقاله‌نویس بود. در تفکرات خویش فلسفهٔ افلاطونی را با مذهب ترسایی با هم می‌پسندید، و بر دوگانگی جسم و روح اصرار می‌ورزید. سرانجام، مور به یک خداشناسی اخلاقی مبتنی بر «انسانیت»[4] گرایید، که بر پایهٔ احساس شخص از خیر و هدف خود است که با کاتولیک‌گرایی انگلیسی[5] ساخته و پرداخته شده است. توجه او خاور و باختر را در یک ردیف می‌آورد، اندیشهٔ کهنه را با نو دمساز می‌کند، و به‌ویژه توجه ویژه‌یی به سانسکریت دارد.

مور فلسفهٔ خود را در یک رشته تألیف بیان کرد زیر عنوان میراث یونانی[6] که در سال ۱۹۲۳ آغاز، و در ۱۹۳۱ پایان یافت.

ویلیام پیرال مونتاگ[7] (۱۹۵۳-۱۸۷۳مـ.) [چلسیا، برکلی، کلمبیا]. مونتاگ یکی از پایه گذاران نو-واقع‌گرایی است. وی همچنین نظریهٔ خود را ماده‌انگاری جاندارانه[8] نامیده است. او ادعا می‌کند که شعور، صورتی از کارمایه است، و معرفت، مفهومی **خود-تعالی‌دهنده**[9] از حالات مغز است. شعور یا آگاهی، ارتباط میان **موجوداتی است که مستقل** از معرفت وجود دارند. مونتاگ، احساس را یکی از کیفیات **کارمایه ذخیره**[10] **یا بالقوه** بشمار می‌آورد. کیفیات ثانویه، مانند کیفیات اولیه، عینی هستند. مونتنی نوعی **توحیدانگاری** را گسترش داد، ولی در همان حال آن‌را **واقع‌انگارانه** می‌دانست نه معنی‌انگارانه، وی به صعوبت تبیین خطا[11] اعتراف داشت. بنظر وی توارث و شعور هر دو را می‌توان مکانیستی تفسیر کرد.

---

1. Philosophic Implications.
2. *The Theme of our Time.*
3. Paul Elmer More.
4. "Humanistic ethical theism".
5. Anglo - Catholicism.
6. *The Greek Tradition.*
7. William Pepperell Montague.
8. Animistic materialism.
9. Self - transcendental.
10. Potential Energy.
11. Error.

کتاب راههای شناخت[1] مونتاگ بسال ۱۹۲۵ انتشار یافت.

مانوئل نونز ریجوریو[2] (ـ ۱۸۸۰مـ.) [مونته ویدئو، سانتافئه]. وی در پهنه‌های گوناگون سیاست، روزنامه‌نگاری، داستان‌پردازی، شاعری، مقاله‌نویسی و ترجمه‌نگاری[3] فعالیت می‌کرد. در فلسفه، به پرسش‌های کانت دربارهٔ معرفت، تکلیف اخلاقی، و سعادت غایی علاقمند شده بود. ریجوریو بر این اعتقاد بود که **دانش** به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد؛ و فاقد مفهوم **هدف**[4] است. به نظر او در زیربنای هر چیزی مسألهٔ ارزش قرار گرفته است، که انسان را برتر از ماده قرار می‌دهد و به زندگانی معنی می‌بخشد. امکان واقعیت بخشیدن به **زندگی آرمانی**[5] تنها از راه ایمان مسیحی بدست می‌آید. پایه‌های فلسفه[6] ریجوریو در سال ۱۹۲۵ انتشار یافت.

چارلی دنباربراد[7] (ـ ۱۸۸۷مـ.) [لندن، کیمبریج]. براد واقع‌انگار است و تصور خود را از روش، مفاهیم بنیادی[8]، و قضایا[9] بر پایهٔ علوم می‌نهد. براد از نظرگاه واقع‌انگاری بدرستی علوم طبیعی راه یافته بود، و برای اینکه از تجربه معنی کلی و گسترده‌یی بدست آورد، زیبایی‌شناسی، مذهب، اخلاق، و سیاست را به دانش افزود. براد به روشی در استعمال شیوهٔ **تجرید گسترده**[10] وایتهد در فیزیک دست یافت. همچنین نسبت اندازه گیری[11] را به نسبیت[12] بررسی کرده است. براد یک ماده‌انگار ظهوری[13] بود، و همه چیز را تنها از ماده و کارمایه بیرون می‌کشید. کیفیات اولیه و ثانویه، طبقات یا اشکال[14]، و قوانین همه نوظهورند.[15] وی **روح**[16] یا نفس را هم عنصری می‌دانست که حاصل ماده است، و پس از مرگ برای زمانی باقی می‌ماند، و ممکن است با جسم مادی جدیدی ترکیب یابد. بنظر وی **محسوسات**[17] همه

---

1. *Ways of Knowing.*
2. Manuel Nunez Regüeiro.
3. Biography. (= شرح حال نویسی).
4. The Conception of purpose.
5. Ideal Life.
6. *The Fundamentals of Philosophy.*
7. Charlie Dunbar Broad.
8. Fundamental Concepts.
9. Propositions.
10. Method of Extensive Abstraction.
11. Measurement.
12. Relativity.
13. Emergent Materialist.
14. Classes.
15. Emergents.
16. Psyche.
17. Sensa.

موجودات ظهوری[1] اند، نه مادی و نه ذهنی. کتاب براد ذهن و جایگاه آن در طبیعت[2] در سال ۱۹۲۵ منتشر گشت.

کورت کوفکا[3] (۱۹۴۱_۱۸۸۶مـ.) [فرانکفورت، نورثمبتون]. همراه باکوهلر و ورتیمار، کوفکا یکی از پایه گذاران **روانشناسی گشتالت** بود. وی بر عاملِ **بصیرت**[4] در آموزش اهمیتِ بسیار قائل بود. و نظریهٔ آزمون و خطای تورندایک[5] را بیش از اندازه مکانیکی می‌نامید. آموزش همواره یک عنصر نوظهور[6] و تازه بهمراه دارد. وی در تخیل و تفکر کتاب مهمی نوشت. کتاب پرورش ذهن[7] او بسال ۱۹۲۵ انتشار یافت.

فردریک وودبریج[8] (۱۹۴۰_۱۸۶۷مـ.) [ویندسور، نیویورک]. وودبریج یکی از پایه گذاران مجلهٔ فلسفی[9]، و نیز یکی از اعضای مدرسهٔ واقع‌انگاری بود، برای این فیلسوف مفهوم بِنیه[10] برتر از مفهوم جوهر است. و شعور را نه چون یک واپسین واژه[11] در یک ارتباط، بلکه به عنوان یک نسبت ویژه معنی در میان اعیان[12] دانست. وودبریج بشدت با معنی‌انگاری ذهنی مخالفت می‌ورزید. معرفت یک چیز، آنرا دگرگونه نمی‌کند. ذهن هنگامی که واقعیت را می‌شناسد، نسبت به آن خارجیت ندارد، بلکه خود او نتیجهٔ فرایند گسترش **واقع**[13] است. با بودن در آگاهی، اشیاء واقعی همدیگر را عرضه می‌کنند. وی مذهب فلسفی خود را در کتاب ساحت ذهن[14] تفسیر کرد که به‌سال ۱۹۲۶ انتشار یافت.

نیکلائی هارتمان[15] (۱۹۵۰_۱۸۸۲مـ.) [ریگا[16]، ماربورگ، برلین]. هارتمان زندگانی خود را بعنوان یکی از اعضای مدرسهٔ ماربورگ آغاز کرد، ولی اندک‌اندک بسوی تفکرات واقع‌انگاری کشیده شد و با مذهب **نو-کانتی** مخالفت ورزید. سرانجام معتقد شد که: هر

---

1. Temporary Existents.
2. *Mind and its Place in Nature.*
3. Kurt Koffka.
4. Insight.
5. The Trial and Error Theory of Thorndike.
6. An Element of Novelty.
7. *Growth of Mind.*
8. Frederick James Eugene Woodbridge.
9. *Journal of Philosophy.*
10. The Concept of Structure. (=ساختار)
11. End - term.
12. Objects.
13. Real.
14. *Realm of Mind.*
15. Nicolai Hartmann.
16. Riga.

نظریه‌یی دربارهٔ معرفت بدون فرض یک مابعدالطبیعه ناممکن است.

هارتمان مفهوم شیءفی‌نفسه را پذیرفت، و همچنین تأکید کرد که یک محتوای غیرعقلانی[1] اساس منطق است. با وجود این، وی به **پدیدارشناسی** علاقمند بود، و برای پدیدارها **توصیف بدون فرض‌های پیشین**[2] می‌جست. هارتمان انسانیت[3] را بر مذهب[4] رجحان می‌نهاد.

کتاب اخلاق[5] هارتمان که در ۱۹۲۶ چاپ شد، کتاب ارجمندی بود.

مارتین هایدگر[6] (۱۹۷۶ـ۱۸۸۹م.) [ماسکریخ[7]، فریبرگ، ماربورگ]. هایدگر تحت تعلیم هوسرل پرورش یافت، و پدیدارشناسی آموزگار خود را هر چه بیشتر گسترش داد. هایدگر اگرچه تحت تأثیر **نو-مدرسیان التقاطی**[8] قرار گرفت، ولی کوشید تا به فلسفه از نظرگاهی که با سنت یونانیان اختلاف داشت، برسد.

وی چنین دریافت که باید فلسفه‌های موجود را خراب کند. هایدگر ماتقدم[9] را بار دیگر تفسیر کرد، و گفت که آن از دانش‌های ویژه آزاد است، و کوشید تا معانی مفهومی[10] پدیدارهای فردی را بدون مراجعه به مسایل معرفت و واقعیت تحلیل کند. نتیجه‌یی که وی از این تفسیر برمی‌گزیند نوعی فلسفهٔ معنوی[11] است که در آن، **انسان بمنزلهٔ یک عامل خلاق**[12] است.

هایدگر از اندیشه‌های کیرکگور نیز متأثر بود، و سرانجام به این اندیشه راه یافت که باطن شعور، «**توجه**» یا «**علاقه**»[13] است و هستهٔ اصلی آن «**ترس**»[14]؛ و آن بنیادی‌ترین حالت یا وضع در جهان است.

هایدگر اظهار می‌دارد که این **واقعیت نهایی**[15]، با زندگانی عادی و روزمره پشت پردهٔ خفا می‌رود. و فلسفه مأموریت دارد که مردم را به توجه به این نکته یعنی توجه به حالت ترس

---

1. An Irrational Content.
2. Presuppositionless description.
3. Humanism.
4. Supernaturalism. (= فوق طبیعت‌گرایی).
5. *Ethics.*
6. Martin Heidegger.
7. Masskrich.
8. Eclectic Neo - Scholasticism.
9. a priori.
10. Conceptual Meanings.
11. Idealistic Philosophy.
12. A Creative Workman.
13. "Concern".
14. "dread".
15. Ultimate Fact.

فراخواند. اعتقاد او این بود که معنی غایی **وجود** و **زمان**، حسی از معنی **انتخاب**[1]، و **وجدان**[2]، و **مرگ**[3] را دربر دارد.

کتاب هستی و زمان[4] (۱۹۲۷) هایدگر بیان روشنی از نظریات او را دربر دارد، و در آلمان اعتبار بسزایی یافته است.

دو نکته در بیانِ فلسفهٔ او اهمّیّت دارد: (یکی) اینکه او را اَصالتِ موجودی و مُلْحِد می‌شمارند، ولی او این هر دو نسبت را انکار می‌کند، ولیکن سخنی می‌گوید که این نسبت را کم و بیش درست جلوه می‌دهد: «خدایانِ قدیم بی‌اعتبار گشته‌اند، و هیچ خدایی نیست که جایِ آن‌ها را بگیرد؛ خدایانِ ما از میان رفته‌اند. جایِ آن‌ها خدایانِ دیگری به ما بدهید»؛ (دومی) اینکه: فلسفه، به مسألهٔ «وجود»، در دورهٔ پیش ـ سقراطی توجه شایان‌تری داشته؛ ولیکن در دوره‌های سقراطی و پس از آن متفکّران بیشتر به «موجود» پرداخته‌اند، و برای احیایِ فلسفه و «فلسفیدنِ راستین» باید بارِ دیگر به «وجود» پرداخت.

یواکین اکسیراو[5] (۱۸۹۵ـ مـ.) [فیگوئراس[6]، بارسلونا، مکزیکو]. کزیراو حقوق، ادبیات، و فلسفه را تحصیل، و در دانشگاه‌های گوناگون تدریس کرد که از آن جمله پاریس، کمبریج، و اکسفورد بود. همچنین زیر نظر گاست مطالعه کرد، و از عقاید هوسرل و هایدگر نیز متأثر بود. ولی اندیشه‌های وی دربارهٔ فلسفه بیشتر موافق اصول اخلاقی و اکمال شخصیت انسان اظهار شده است، تا بر پایهٔ مفاهیمی از قبیل تحلیل مفاهیم مجرد.

در سال ۱۹۲۷ وی کتاب معنی حقیقت[7] را نوشت.

آلفرد نورث وایتهد[8] (۱۹۴۳ـ ۱۸۶۱مـ.) [کیمبریج، لندن، هاروارد]. وی که تحول‌گرای[9] منحصر به فردی بود اظهار داشت: «سالم‌ترین خصوصیت کلی میراث فلسفی اروپایی اینست که شامل یک رشته پاورقی‌ها بر [فلسفهٔ] افلاطون است».[10] در آغاز، وی به ریاضیات

---

1. Choice.
2. Conscience.
3. Death.
4. *Sein und Zeit (Being and Time).*
5. Joaquin Xirau.
6. Figueras.
7. *The Sense of Truth.*
8. Alfred North whitehead.
9. Evolutionist of unique type.
10. "The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato."

پرداخت، و برای خاطر تعمیم دادن جبر، و نیز به سبب منطق ریاضی خود، و به‌ویژه به علت همکاری با برتراندراسل در اصول ریاضیات[۱]، احترام بسزایی بدست آورد.

پس از پژوهش‌هایی در اصول معرفت طبیعی[۲]، مفهوم طبیعت[۳]، و اصول نسبیت[۴]، وی به جهانشناسی پرداخت، و در فرآیند و واقعیت[۵] (۱۹۲۹) مذهبی را گسترش داد که منطبق با اصول ارسطویی، **همه روحی**[۶]، است، و درواقع، نوعی معنی‌انگاری یا مذهب معنوی شمرده می‌شود. وی واژه‌های [فلسفه] را از نو بنیاد کرد تا از دلالت‌ها و اشارات متداعیانه[۷] که الفاظ گذشته دارند، پرهیز نماید، و بیشتر الفاظ را در معنی لفظی آن‌ها بکار می‌برد. وایتهد با نظریهٔ معرفت خویش توانست که تحلیل‌های عقلانی را باندازهٔ زیادی استعمال کند، با وجود این، تأکید می‌کرد که مفهوم احساس[۸] تنها اصطلاحی است که عموماً حساسیت عوامل گوناگون جهان را نسبت بهم‌دیگر مشخص می‌کند. واقعیت را نمی‌توان موافق اصول ذره‌انگاری[۹] تفسیر کرد. واقعیت، رویدادها[۱۰]یی را دربر دارد که جنبه‌های مکانی و ظهوری[۱۱] خود را نیز دارا هستند، و علاوه بر این، مظاهر «مداخلهٔ» اعیان ـ ثابته (کلیات)[۱۲] در موارد فردی می‌باشند، که با اثبات یکسانی چنین توضیح داده می‌شود: «این، یک درخت است.»

خدا، نظام **اعیان ثابته** است، ازاین‌رو، خود را در جهان موجود ظاهر می‌سازد، فرآیندی که در هستی خود **ایستا** نیست. وایتهد، واحدهای توصیف، مانند سطوح، خطوط، و نقطه‌ها را وسیلهٔ محدودکنندهٔ نشانه‌های فرایند «تجرید وسیع»[۱۳] می‌داند. بنظر او، وظیفهٔ عقل اینست که مردم را یاری دهد تا زندگانی بکنند، و خوب زندگانی کنند، و بهتر زندگانی کنند. با سیر زمان، انسان‌ها اندیشه‌ها و تصورات ماجراجویانه‌یی در ذهن می‌پرورانند، و به آن دسته از این اندیشه‌ها و تصورات که معنی بیشتری به زندگانی ببخشد، دل می‌سپارند.

---

1. *Principa Mathematicia*.
2. The Principles of Natural Knowledge.
3. The Concept of Nature.
4. The Principles of Relativity.
5. Process and Reality.
6. Pan - psychist.
7. The Associated Connotations.
8. Concept of Feeling.
9. Atomism.
10. *Events*.
11. Spatial and Temporal.
12. "Ingression" of eternal objects (Universals).
13. "Extensive abstraction" - :

ـ روش نزدیک شدن از تجارب عمومی به تعاریف بیشتر درست و اصولی.

کلارنس لویس[1] (-۱۸۸۳م.) [استونهام[2]، برکلی، کیمبریج]. شهرت وی به‌سبب کارهایی است که در منطق، معرفت‌شناسی، و ارزش‌شناسی[3] انجام داده است. در منطق، وی نظریهٔ استنتاج درست[4] را بنیاد کرد، و تشخیص داد که اصول ریاضیات وایتهد و راسل بر پایهٔ استنباط مادی[5] نهاده است. همچنین برای گسترش منطق در اشکال جدید بحث‌های بسیار کرد. در معرفت‌شناسی، نوعی کردارگرایی مفهومی[6] را پذیرفت، و بر این عقیده رفت که نوعی انتخاب یا اختیار[7] برای نظام‌های مفهومی جهت بکار بردن تبیین تجارب ویژه وجود دارد. وی در هستی‌شناسی[8]، مذهب طبیعی را بیشتر از حصول‌انگاری منطقی می‌پسندد. به نظر او مذهب معنی و واقع‌انگاری هیچیک قابل اثبات نیستند. دربارهٔ نظریهٔ ارزش، وی از نوعی واقع‌انگاری دفاع می‌کرد که در آن به ذهن دریابنده[9] اهمیت و ویژگی شایانی قائل بود. کتاب ذهن و نظم جهانی[10] (۱۹۲۹) لویس نشان‌دهندهٔ عقیدهٔ او دربارهٔ نظریهٔ معرفت است.

ولفگانگ کوهلر[11] (-۱۸۸۷م.) [روال[12]، فرانکفورت، تنریف[13]، برلین، سوارثمور[14]]. کوهلر در آغاز از شاگردان استومف بود. و در روانشناسی از پایه‌گذاران روانشناسیِ گشتالت». او به‌ویژه به‌سبب پژوهش‌های خود در ذهن میمون‌ها[15] نامدار گشت. عقاید کوهلر در کتاب روانشناسی گشتالت[16] که بسال ۱۹۲۹ چاپ شد، بتفصیل بیان شده است.

یوهان هویزینگا[17] (۱۹۴۵-۱۸۷۲م.) [لایدن]. وی استاد تاریخ عمومی و جغرافیای سیاسی، و یکی از اعضای کمیته در همکاری فکری پیمان ملل[18] بود، و بیشتر به‌سبب فلسفهٔ فرهنگ[19] خویش شهرت یافت. مقصود او از این اصطلاح اینست که: یک توازن هماهنگ از مقاصد و نیازهای مادی و غیرمادی، همراه با یک آرمان، کوشش‌ها و فعالیت‌های اعضای

---

1. Clarence Irving Lewis. 2. Stoneham. 3. Axiology.
4. Strict implication. 5. Material Implication. 6. Conceptualistic Pragmatism.
7. Choice. 8. Ontology. 9. Apprehending Mind.
10. *Mind and the World - Order.* 11. Wolfgang Kohler.
12. Reval. 13. Teneriffe. 14. Swarthmore.
15. Mentality of Apes. 16. *Gestalt Psychology.* 17. Johan Huizinga.
18. Intellectual Co - operation of the League of Nations. 19. *Philosophy of Culture.*

اجتماع را وحدت می‌بخشد. کتاب راههای فرهنگ[1] او در سال ۱۹۳۰ منتشر شد.

آرتــور لاوجــوی[2] (۱۹۶۲-۱۸۷۳مـ.) [بـرلین، بـالتیمور]. وی یکـی از اعـضای گـروه واقع‌انگاران انتقادی بود، و به‌ویژه نو ـ واقع‌انگاری را بسختی انتقاد می‌کرد. خصوصاً از این لحاظ که عدم امکان خطا و اشتباه در این نظریه مورد توجه قرار گرفته است. وی از مذهب ثنوی یا دوبن‌انگاری دفاع می‌کرد، و در فرق نهادنِ میان **پـدیدار**[3] و **واقـعیت**[4] بـیشتر تأکـید می‌کرد. وی دربارهٔ کردارگرایی، ابتداگرایی[5] و رمانتیسم کتاب نوشت و با رفتارگرایی بشدت مخالفت کرد، و مذاهب و افکار افلاطونیان کیمبریج[6] را که با عقاید کانت نیز موافقت می‌کرد، روشن ساخت. وی نخستین ناشر روزنامهٔ تاریخ عقاید[7] بود.

کتاب طغیان بر ضد دوبن‌انگاری[8] (۱۹۳۰) لاوجوی از کارهای برجستهٔ او بشمار می‌رود.

ادگار برایتمن[9] (۱۹۵۳-۱۸۸۴مـ.) [میدل تاون[10]، بستن]. برایتمن یکی از رهبران نهضت شخص‌انگاری[11] بود، و به‌ویژه به‌سبب نوشته‌های خود دربارهٔ فلسفهٔ دین بسیار شناخته شد. گواه وجود **خدا** در: معقولیت جهان، حدوث امور جدید، وجود شـخصیت و ارزش‌هـا، و ویژگی‌های وجدانِ دینی پدیدار است.

ممتازترین جنبهٔ عقاید برایتمن نظریهٔ حدود خلاقیت خدا[12]ست به‌وسیلهٔ عاملی که آن‌را **داده یا موهبت**[13] می‌توان گفت. این عامل نتیجهٔ آفرینش خدا نیست؛ بلکه چیزی است که خدا آن‌را در واقعیت خود نیز می‌یابد، و چیزی است که **خدا** پیوسته بر ضد او پیکار می‌کند. وجود همین موهبت، وجود مسألهٔ شر و معنی مفهوم خدای رنج‌کش[14] را در آیین ترسایی آشکار می‌کند. اگرچه تفسیر برایتمن از ماهیت خدا **بدعت‌آمیز**[15] است، بنظر او چنین می‌رسید کـه آن‌را از واقعیت تکامل، از شعور یا آگاهی، از جدال واقعیت[16]، و از تجربهٔ دینی بدست آورده

1. *Ways of Culture.*
2. Arthur Lovejoy.
3. Appearance.
4. Reality.
5. Primitivism.
6. The Cambridge Platonists.
7. *Journal of the History of Ideas.*
8. *Revolt Against Dualism.*
9. Edgar S. Brightman.
10. Middletown.
11. The Personalist Movement.
12. Theory of the Limitation of the Activity of God.
13. The Given.
14. Suffering God.
15. Unorthodox.
16. Dialectic of Reality.

است. یک نمونهٔ روشن از این فلسفه برایتمن را در کتاب مسألهٔ خدا[1] (۱۹۳۰) می‌توان یافت.

جان هانری مویرهد[2] (۱۹۴۰-۱۸۵۵م.) [گلاسکو، آکسفورد، بیرمنگام]. آموزش‌های وی با میراث هگلی و زیر نظر کیرد و گرین آغاز شد. ولی وی با تغییرات زمان و به تناسب آن، مذهب هگلی را تعدیل می‌کرد. وی علاقمند بود که **مذهب معنوی** را در مسایل زندگانی روزمره بکار ببرد. ازاین‌روی، اخلاق و زندگانی اجتماعی و سیاسی در نظر او حائز اهمیت بسیار بود. مذهب اخلاقی او نوعی خوشباشی‌گرایی[3] بود که از همه بیشتر بر **تکلیف**[4] تکیه کند؛ و از لذت‌جویی افراطی و خردگرایی شدید جلوگیری می‌نماید. اما تکلیف نیز نباید بطور مطلق در نظر گرفته شود، بلکه باید با علاقه‌ها و نیازهای انسان نیز انطباق داشته باشد. اخلاق، اطاعت آزادانه از قانونی است که خود انسان برضد انگیزه‌های حیوانی نهاد خود وضع کرده است. گذشته از این، وی همهٔ نکاتی راکه در مذاهب تکاملی معتبر می‌یافت، آن‌ها را با هم تلفیق می‌کرد. علیرغم وجود تغییر، یک معیار یا هنجار کلی[5] وجود دارد؛ یک معیار ارزیابی که احکام اخلاقی مقاصد طبیعی[6] خود را از آن بیرون می‌کشند، و به‌نظر مویرهد پیشرفت اخلاقی در پرتو همین معیار ارزیابی شده است. میراث افلاطونی در فلسفهٔ آنگلوساکسون[7] (۱۹۳۱) اوج تفکرات مویرهد را نشان می‌دهد.

موریس کوهن[8] (۱۹۴۷-۱۸۸۰م.) [مینسک[9]، نیویورک]. وی از پژوهشگران فلسفهٔ اجتماعی، سیاسی، و حقوقی بود. کوهن از این حقیقت دفاع می‌کرد که عقل را در تفکر باید بدرستی بکار برد. و در تفسیرهای خود از **اصل قُطبْ گِرَوی**[10] نیز استفاده می‌کند، وی نظریهٔ استقلال[11] را در فلسفهٔ نو-واقع‌گرایی انتقاد کرد، و نوعی **هستی‌شناسی طبیعی**[12] را می‌پسندید. عقل و طبیعت[13] (۱۹۳۱م.) یکی از کتاب‌های شناخته شدهٔ او بشمار می‌رود.

---

1. *The Problem of God.*
2. John Henry Muirhead.
3. Eudaemonism (theory of Well - being).
4. Duty.
5. Universal Norm.
6. Normative intensions.
7. *Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy.*
8. Morries R. Cohen.
9. Minsk.
10. The Principle of Polarity.
11. Independence.
12. Naturalistic ontology.
13. *Reason and Nature.*

فرانک رامزی[1] (۱۹۳۰-۱۹۰۳ مـ.) [کیمبریج]. رامزی بر پایهٔ عقاید ویتگنشتاین کار می‌کرد، و تعدیل‌های مهمی در اصول ریاضیات[2] انجام داد. رامزی **نظریهٔ نمونه‌ها**[3] را ساده، و تعریف این‌همانی[4] را اصلاح کرد، و در حذف قضیهٔ بدیهیهٔ تحویل‌پذیری[5] کوشید. همچنین دربارهٔ کلیات و جزئیات[6] احتمال، استقراء، و علیت بحث‌های مناسبی عرضه کرد. پایه‌های ریاضیات[7] (۱۹۳۱) رامزی مجموعه‌یی از مقاله‌های او بشمار می‌رود.

کورت گُودِل[8] (۱۹۷۸ ــ ۱۹۰۶مـ.) [اتریش[9]، پرینستون]. وی ریاضی و منطقی بود، و به‌سبب نظریهٔ **ناتمامی قضایای [منطقی]**[10] سخت شناخته شد. بنابراین نظریه، در برخی نظام‌های پیچیدهٔ منطقی **قضایای غیرقطعی**[11] وجود دارد که نه خود آن‌ها و نه عکس آن‌ها قابل اثبات است، اگرچه بنابر اصل نفی شقّ سوم[12] [= نبودنِ واسطه میانِ نفی و اثبات]، در جفت مخالف باید یکی یا قضیهٔ دیگری، صحیح باشد. با این گفتار، بکار بردن یک روش که نحو[13] را بحساب برگرداند، و یک رشته استدلال شبیه معما یا **قضیهٔ اپیمنیدس**[14]، گودل ثابت می‌کند که هیچگونه نظام منطقی نمی‌تواند وجود داشته باشد که برای گسترش همهٔ حقیقت‌ها بسنده باشد، حتی همهٔ نظام‌های مقدماتی منطق که در ریاضیات هست. کتاب دربارهٔ قضایای غیر قطعی صوری[15] (۱۹۳۱) یک بحث کامل از این موضوع است.

---

1. Frank P. Ramsey. 2. *Principia Mathematica.* 3. The Theory of Types.

4. Definition of Identity.

۵. قضیهٔ بدیهیهٔ تحویل‌پذیری را در ترجمه (Axiom of Reducibility) آورده‌ایم ــ و آن در اصطلاح عبارتست از فرض اینکه نمونه‌یی (=type) از کارکرد (=function) وجود دارد که می‌تواند موضوع معینی را به‌عنوان استدلال بگیرد که آن موضوع از لحاظ صوری (ظاهری) معادل عمل نمونهٔ مورد بحث باشد.

6. Universals and Particulars. 7. *Foundations of Mathematics*.

8. Kurt Gödel. 9. Austria. 10. Incompleteness Theorem.

11. Undecidable Propositions.

12. Principle of Excluded Middle. 13. Syntax.

14. Epimenides Paradox. 15. *On Formally Undecidable Propositions*.

والتر استیس[1] (۱۹۶۷ـ ۱۸۸۶مـ.) [لندن، سیلان، پرینستون]. یک مذهب پدیدارشناسی شبیه فلسفهٔ پوانکاره و ویهنگر، به‌وسیلهٔ این فیلسوف اظهار شد. او معتقد است که همهٔ **عقاید**[2] از تجربه بلاواسطه[3] هر کس، یا از استنباط‌های هر کس از یک چنین تجربه حاصل می‌شود. دانسته‌های حسی خصوصی هستند، ولی بنابراین، ذهنی نیستند. اعیان طبیعی و در حقیقت همهٔ جهان خارج، ساخته‌های ذهن هستند، که سرانجام اثبات یا انکار آن‌ها ممکن نیست. مفهوم «شیء» به‌سبب ارزش اسنادی[4] آن سودمند است، و ما را در تنظیم اعمال یاری می‌دهد. کتاب نظریهٔ معرفت و وجود[5] استیس در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت. گذشته از این وی در تاریخ فلسفه، زیبایی‌شناسی، و اخلاق کتاب نوشته است.

آلفرد تارسکی[6] (۱۹۸۳ ـ ۱۹۰۱مـ.) [لهستان، هاروارد، برکلی]. اعتبار وی بیشتر به‌سبب منطق ریاضی است، که در آن‌ها به‌ویژه از مفاهیم بسیار بنیادی چون «حقیقت»، «توابع ـ حقیقت»[7]، «فراسوی ریاضیات»[8] و «فراسوی ـ زبان»[9] بحث می‌کند. تارسکی به بنیاد کردن معنی‌شناسی صوری[10] کمک بسزایی کرد، و حقیقت را به‌عنوان یک خاصیت ترکیبی[11] فهمید. کتاب مفهوم راستین در زبان‌های مدون[12] او در سال ۱۹۳۳ از چاپ بیرون آمد.

رودلف کارناپ[13] (۱۹۷۰ـ ۱۸۹۱مـ.) [وین، پراگ، شیکاگو]. وی یکی از رهبران حلقهٔ وین بود، و با وجود این حصول‌انگاری منطقی (آزمایش‌گرایی علمی) را گسترش داد، که همهٔ انواع مابعدالطبیعه را رد می‌کند. علاوه بر این، وی وحدت دانش را با کوشش‌های خود برای بسط یک زبان عمومی برای همهٔ دانش‌ها پیشرفت داد. در این ارتباط، وی به پیشرفت معنی‌شناسی، ترکیب منطقی، و به‌کار بردن منطق صوری در ریاضیات کمک کرد. به پیروی از تارسکی، کارناپ نیز، ضرورت سلسله مراتب در زبان‌ها[14] را گوشزد می‌کند. وی

---

1. Walter T. Stace.
2. Beliefs.
3. Immediate Experience.
4. Predicative Value.
5. *Theory of Knowledge and Existence.*
6. Alfred Tarski.
7. "Truth functions".
8. "Meta - mathematics".
9. "Meta, language."
10. Formal Semantics.
11. Syntactical Property (= خاصهٔ نحوی).
12. *The Truth - Concept in Formalized languages.*
13. Rudolf Carnap.
14. Hierarchy of Languages.

«فیزیکالیسم»[1] را نیز، که صورتی تجدیدنظر شده از رفتارگرایی در روانشناسی است، تأیید می‌کرد، اگرچه کارناپ می‌گوید: صورت‌های خارجی تجربه تنها اعیان کاذبه[2] هستند. کتاب ترکیب منطقی زبان[3] (۱۹۳۴) نمونهٔ برجسته‌یی از کارهای کارناپ بشمار می‌رود. کارناپ در نظریهٔ معرفت خود واقعیت‌های اتمی را نمی‌پذیرد. برای کارناپ، آزمون بی‌معنی بودن[4] به معنی عدم امکان بررسی نظری و عملی[5] هر دو می‌باشد.

جرج مید[6] (۱۹۳۱ـ ۱۸۶۳مـ.) [شیکاگو]. مید نوعی کردارگرای[7] بود، نوعی که آن‌را «رفتارگرایی اجتماعی»[8] نامیده‌اند. عقاید بنیادی او در فلسفهٔ عمل[9] (که در آغاز، یک نظریه بود، و در ۱۹۳۸، عنوان یک کتاب شد)، آمده است. مید در کتاب خود بیان می‌کند که همهٔ واقعیت یک فرایند عملی است. گذشته، پیوسته در حال رشد است، و هستی کنونی همواره **ناپایدار**[10] است. وی اصرار می‌ورزید که عمل **اظهارات**[11] را تعالی می‌بخشد، حتی وقتی که اظهارات عینی هستند. مید در این نظریه که: فکر ویژگی یا منش اجتماعی دارد، از وونت پیروی می‌کند و ذهن را در رابطه با اعمال اجتماعی[12] می‌فهمد. **خود**[13]، از راه زبان اجتماعی گسترش می‌یابد. ازاین‌رو، فرآیندهای رمزی[14] سخت مهم هستند. مید می‌گوید فلسفهٔ رویس نه تنها تفسیر حیات نیست، بلکه فرار از آن است. کتاب ذهن، خود، و مجتمع[15] مید به‌سال ۱۹۳۴ منتشر شد.

ویلارد کواین[16] (ـ۱۹۰۸مـ.) [اکرون، اُبرلین، هاروارد]. در زمان حاضر، ویلارد یکی از نویسندگان بزرگ در زمینهٔ منطق رمزی[17] است، و گذشته از نوشته‌های متعدد دربارهٔ منطق

---

1. Physicalism:
ـ اعتقاد به اینکه هر واژهٔ توصیفی در علم، قابل ترجمه به زبان طبیعیات (= علوم فیزیکی) است.
2. Quasi - objects.
3. The Logical Syntax of Language (= نحو منطقی زبان).
4. Test of Meaninglessness.
5. The Impossibility of Theoretical and Practical Verification.
6. George H. Mead.
7. Pragmatist.
8. "Social behaviorism."
9. *Philosophy of the Act.*
10. Precarious.
11. Statements.
12. Social Acts.
13. The Self.
14. Symbolic Processes.
15. *Mind, Self and Society.*
16. Willard Van Orman Quine.
17. Symbolic Logic (= منطق نموداری).

مقدماتی و پیشرفته هر دو، مقالات گوناگونی در مجلات فلسفی نگاشته است. **یک نظام منطقی رمزی**[1] (۱۹۳۴) برخورد او را با این موضوع بیان می‌کند. کواین در مقالات خود اندیشه‌ها و نظام‌های منطقیان معاصر را بحث می‌کند؛ و خود او روش‌های ایجاد یک بخش از حساب را بدون استعمال منطق اشراقی[2] و منطقی که با اشکال سروکار دارد، بدون فرض یک تئوری از **نمونه‌ها**، گسترش داد. علاوه بر این، کواین مفاهیم بنیادی (از قبیل حقیقت، و درجهٔ منفی[3]) و فرآیندهایی (از قبیل عوض یا جایگزینی[4]، و اقتباس‌پذیری[5] را) از نو تفسیر کرد.

ویلیام تمپل[6] (۱۹۴۴-۱۸۸۱م.) [منچستر، یورک[7]]. وی سر اسقف بود، و از یک **خداشناسی معنوی**[8] دفاع می‌کرد، و غایت‌شناسی[9] را اساسی‌ترین اصل **واقعیت** می‌پنداشت. تمپل این عقیده را که سبب جهان یک ارادهٔ خیر است به خداشناسی نسبت می‌دهد. اراده و عمل برای آینده تنظیم شده است؛ زمانْ امری واقعی است. وی در واقعیت به سطوح یا مراحلی معتقد است که به **ارزش**[10] به معنی متعال می‌رسد؛ و به خدا که به مثابهٔ اتحاد ارزش و واقعیت است. او بیان داشت که حیاتْ ماهیتِ ماده را عرضه می‌کند، **نفس** حیات را آشکار می‌کند، و روح واقعیت نفس را جلوه‌گر می‌سازد.

همه چیز زنده است از برای اینکه ارادهٔ خلاق[11] را اظهار کند. وی از عقاید بوزانکت، مذهب افلاطونی، و مذهب اسکولاستیک و هدف‌های مارکس‌گرایان نکاتی گرفته بود. کتاب او بنام طبیعت، انسان و خدا[12] در سال ۱۹۳۵ انتشار یافت.

هنس رایخنباخ[13] (۱۹۵۳-۱۸۹۱م.) [هامبورگ، برلین، استانبول، لس‌آنجلس]. وی یکی از پیشروان حصول‌انگاری منطقی در برلین بود. رایخنباخ از همه بیشتر به **فلسفهٔ علم**[14] توجه داشت؛ و بتفصیل دربارهٔ مکان، زمان، استقراء، و احتمالْ بحث کرده است. و یک تعریف

---

1. A system of Logistic.
2. Intuitive Logic.
3. Negative degree.
4. Substitution.
5. Derivability.
6. William Temple.
7. Uork.
8. Idealistic theism.
9. Teleology.
10. Value.
11. Creative Will.
12. *Nature, Man and God* .
13. Hans Reichenbach.
14. Philosophy of Science.

آماری از این اخیر را گسترش داده. وی همچنین احتمال[1] را به یک نظریهٔ حقیقت[2] ارتباط داده است.

رایخنباخ در ماهیت هندسه و نسبیت پژوهش‌های ژرفی کرد، و عقاید کانت و نسبیت را از راه تفسیر مجدد اصل ماتقدم سازش داد؛ اصولی که یک عین را تشکیل می‌دهند. این امور برای او بدیهی نیستند، ولی بعنوان نتیجهٔ تجربه مایهٔ تجدید سازمان می‌شوند. وی نظریهٔ ماتقدم یا پیشینی زمان و مکان را رد می‌کند. کتاب نظریهٔ احتمال[3] (۱۹۳۵) رایخنباخ بیان مناسبی از عقاید اوست.

آلفرد آیر[4] (۱۹۸۹ـ ۱۹۱۰مـ.) [کیمبریج]. وی یکی از مهم‌ترین تعمیم‌دهندگان حصول‌انگاری منطقی (آزمایش‌گرایی علمی)[5] بوده. کار مهم او زبان، حقیقت، و منطق[6] (۱۹۳۶) نام دارد. در این کتاب، میان احکام عادی و ارزشی[7]، یا توصیف واقعیت و بیان عاطفی یا هیجانی[8] فرقی بنیادی قائل می‌شود و معتقد می‌شود که نخستین باید برای رسیدگی عمومی باز باشد، در حالی‌که دیگری را باید خصوصی و غیرقابل رسیدگی قلمداد کرد. آیر بیان انگلیسی نهضت حصول‌انگاری را، به‌ویژه با قوت تمام در کیمبریج برعهده گرفت.

تذکر: حصول‌انگاران منطقی در علیت و استقراء با هیوم موافق‌اند، و فلسفه را به تحلیل منطقی و تسهیل زبان روزمره تفسیر می‌کنند، و اصرار می‌کنند که حقایق ریاضی و منطقی نوعی عبارت‌پردازی بیهوده[9] است، و نوع مابعدالطبیعهٔ سنتی را انکار می‌کنند.

اتین ژیلسون[10] (ـ۱۸۸۴مـ.) [پاریس]. وی یکی از سازش‌دهندگان میان مذهب توماس و مذهب اصالت موجود[11] بشمار می‌رود. ژیلسون در آغاز از اندیشه‌های برگسون و لوی برول متأثر بود، پس از آن به پژوهش مباحث تاریخی در مذاهب مدرسیان، که از مآخذ تفکرات دکارت نیز بود، پرداخت. اندک‌اندک آثار چهره‌های برجستهٔ سده‌های میانه،

---

1. Probability.
2. Theory of Truth.
3. *Theory of Probability.*
4. Alfred J. Ayer.
5. Logical Positivism (Scientific Empiricism).
6. *Language, Truth, and Logic.*
7. Factual and value Judgments.
8. Emotional Expression.
9. Tautology. (= همان‌گویی).
10. Etienne Gilson.
11. Thomism and Existentialism.

همچون اوگوستین و بوناونچر را خواند؛ آنگاه عموماً به بیان و تفسیر فلسفهٔ خود پرداخت و خصوصاً بیش از همه به مبحث معرفت توجه یافت. وی اهمیت **الهام**[1] را همراه با عقل[2] **تأکید** می‌کند. خدا موجودی **فی‌نفسه** است، و در کار آفرینش، بعنوان **علت نخستین** آفریدگان **را** توانایی این می‌بخشد که بنوبهٔ خود علت‌های نافع باشند. علاوه بر این، ژیلسون علاقهٔ **زیادی** به فلسفهٔ اجتماعی و فرهنگ انسانی نشان می‌دهد، کتاب او بنام روح فلسفهٔ سده‌های میانه[3] در سال ۱۹۳۶ نوشته شد.

ژوزه کالدرون[4] (۱۹۵۹ـ ۱۸۸۲مـ.) [مکزیکو]. وی در حیات فرهنگی، سیاسی، و فلسفی مکزیکو یک رهبر شناخته شده است. نوشته‌های فلسفی او از تاریخ تفکر ــ به‌ویژه در مکزیکو ــ زیبایی‌شناسی، مابعدالطبیعه، اخلاق، و تاریخ فرهنگ در آمریکای لاتین بحث می‌کند. کالدرون بر عقاید برگسون و نیچه بسیار تکیه می‌کند، و در زندگانی **احساس** و **اراده** را برتر و مهم‌تر از **عقل** می‌شمارد. از سوی دیگر، به‌مذهب افلاطونی و صورت‌گرایی ریاضی[5] علاقهٔ چندانی نشان نمی‌دهد. به‌نظر او، هنر در مقام والاتری می‌ایستد، زیرا تنها راهیست که عناصر گوناگون را زیر نفوذ آفرینش اندامی[6] درمی‌آورد. وی همچنین اهمیت الهام یا وحی را در مذهب برجسته می‌شمارد.

کتاب زیبایی شناسی[7] کالدرون به‌سال ۱۹۳۶ منتشر شد.

جیمز پرات[8] (۱۹۴۴ـ ۱۸۷۵مـ.) [المیرا، ویلیامز تاون[9]]. این فیلسوف به‌ویژه به فلسفه و تاریخ مذهب دل بسته بود، و به‌مسایلی که از موضوعات مذکور ناشی می‌شد. نوشته‌هایش با روانشناسیِ اعتقادِ دینی[10] سروکار دارد. وی همچنین در کتاب‌های خود از شعور مذهبی، پیوستگی یا ارتباط ساحت مادی و روحی با هم، و جایگاه شخصیت در جهان مادی بحث می‌کند. پرات در مذاهب هندی پژوهش‌هایِ گسترده و دستِ اوّلی انجام داد؛ علاوه بر این،

---

1. Revelation.
2. Reason.
3. *Spirit of Mediaeval Philosophy*.
4. José Vasconcelos Calderon.
5. Mathematical Formalism.
6. Organic Creativity.
7. *Estetica*.
8. James B. Pratt.
9. Williamstown.
10. Psychology of Religious Belief.

مذهب بودا[1] را در کشورهای گوناگونی که این مذهب در آنجاها ریشه دوانیده، بررسی کرد. پرات در کتابی که دربارهٔ واقع‌انگاری انتقادی انتشار می‌یافت همکاری کرد و نظریهٔ نو ـ واقع‌انگاری را در باب ادراک و خطا انتقاد کرد. وی همچنین با نظریهٔ نو ـ واقع‌انگاری دربارهٔ ارزش، در این زمینه که به عینیت بقدر کفایت مجال ورود می‌دهد، موافق نبود.

ادراک همواره واسطه برقرار می‌کند، و به کیفیت برخی امور که در فراسوی محسوس قرار دارد رجوع می‌کند، اگرچه تعیین درستی یا نادرستی این رجوع، خود کاری مشکل است. وی توجه یافت که **خود** جوهری است که ابزار آن **تن** است که به‌وسیلهٔ آن واکنش یا تأثیر متقابل می‌کند. تداوم اندیشه خود شاهد استقلال وجود **خود** است.

وی در شخصیت، کلیدهایی برای شناخت ماهیت جهان تشخیص داد. این کلیدها نیز بیشتر اندامی[2] است تا مکانیستی، و در حوزهٔ گسترش انسان نیز چیزی است که اساساً قاصدانه[3] و آفرینندهٔ ارزش‌هاست.

کتاب واقع‌انگاری شخصی[4] پرات به‌سال ۱۹۳۷ از زیر چاپ درآمد.

ژاک ماری‌تین[5] (۱۹۷۳ـ ۱۸۸۲مـ.) [پاریس، تورنتو[6]، نیویورک]. ماری‌تین از شاگردان برگسون بود، و بعدها به‌مذهب کاتولیک گروید. مدتی هم با دریچ کار کرد. ماری‌تین با قاعدهٔ معروف دکارت «من می‌اندیشم، پس هستم» مخالفت ورزید و در برابر آن این عبارت را اظهار کرد «من می‌دانم که برخی چیزها وجود دارد.» وی همچنین فلسفهٔ طبیعت را از دانش طبیعی جدا کرده اظهار می‌دارد که: دانش پدیدار[7]ها از مذهب معنوی[8] مستقل است.

ماری‌تین بیشتر به‌عنوان یک فیلسوف تا یک خداشناس به عرفان[9] دلبسته بود، و اصرار می‌ورزید که همهٔ علاقه‌های خصوصی سرانجام به رؤیای سعادت‌آمیز[10] چشم می‌دوزند. وی یک نظریهٔ شخص‌انگارانه بر پایهٔ افکار اجتماعی طوماس مقدس و فرضیه‌های اخلاقی او اظهار کرده است، و در حکومت، اصلاحات مردم‌سالارانه[11] را بیشتر از فرضیهٔ اندامی

---

1. Buddhism.
2. Organic.
3. Purposive.
4. *Personal Realism.*
5. Jacques Maritain.
6. Toronto.
7. The Science of Phenomena.
8. Idealism.
9. Mysticism.
10. Beatific Vision (= لقاءالله = رؤیتِ سعیده).
11. Democratic reform.

دولت[1] طالب است. وی اعتقاد دارد که انسان‌گرایی راستین خدامدارانه[2] است و روحانی کردن[3] ابزارهای اعمال جسمی[4] را تقویت می‌کند. مسایل مربوط به‌حیات عملی، مانند تمایلات ضد سامی‌گری[5] توجه او را سخت بخود جلب کرده است.

بحث‌های ماری‌تین دربارهٔ زیباشناسی مؤثر بود. از نمونه‌های تألیفات او مراتب معرفت[6] (۱۹۳۷) را می‌توان نام برد.

فرانچسکو رومرو[7] (ـ۱۸۹۱م.) [لاپلاتا[8]، بوئنوس‌آیرس]. رومرو نخست آموزش نظامی یافت، و برای بیست‌ویک سال در آرتش آرژانتین خدمت کرد. وی اکنون استاد دانشگاه بوئنوس‌آیرس و سرپرست کتابخانه و رئیس چاپخانهٔ لوزادا[9] است و در انتشار چندین مجله شرکت می‌کند. رومرو نویسندهٔ مقالات متعدد و کتاب‌های گرانبهایی دربارهٔ مسألهٔ معرفت است. و ساختارگرایی[10] را در نظریات جهانی مورد بحث قرار می‌دهد ــ به‌ویژه در فلسفه‌های معاصر ــ و پژوهش شخصیت را در باب ارزش‌ها و تاریخ حمایت می‌کند. کتاب فلسفهٔ شخصیت[11] رومرو در سال ۱۹۳۸ چاپ شد.

کارل بارث[12] (۱۹۶۸ـ۱۸۸۶م.) [بازل، سیفن‌ویل[13]، بن]. این فیلسوف از چهره‌های مهم فلسفهٔ اصالت موجود، نو ـ ارتدکسی[14]، و خداشناسیِ بحرانی[15] است. مطابق نظر او، بحران بر اثر پیروزی ایمان بر عقل پدید آمده است. فلسفه با ایمان مخالف شده است. وی توبه[16] را به تسلیم عقل تعریف می‌کند. خداشناسی جدالی[17] ادعا می‌کند که خدا همچون موجود **متعالی**[18] الهام گشته است. به‌حدی که انسان نمی‌تواند ذهن الوهیت را دریابد. علاوه بر این، بارث بیان می‌کند که انسان می‌تواند برای بدست آوردن رستگاری[19] به او و به حقیقت الهام

1. Organic Theory of the State.
2. Theocentric.
3. Spiritualization.
4. Temporal action.
5. anti - Semitism.
6. *Degrees of Knowledge.*
7. Francisco Romero.
8. La Plata.
9. Losada Publishing House.
10. Structuralism.
11. *The Pholosophy of Personality.*
12. Karl Barth.
13. Safenwil.
14. Neo, Orthodoxy.
15. Crisis Theology.
16. Contrition.
17. Dialectical Theology.
18. Transcendent.
19. Salvation.

مسیحیت توسل جوید. حالت بی‌نظام و پر هرج و مرج[1] اعمال انسان نشان می‌دهد که انسان چه اندازه در مقابله با زندگانی بی‌یار و تنهاست.

عقاید بارث در کتاب معرفت خدا و خدمت به خدا[2] (۱۹۳۸) جمع آمده است.

ویلیام دیوید راس[3] (۱۹۴۰_۱۸۷۷م.) [اورسو[4]، اکسفورد]. راس عمدةً به‌عنوان مترجم آثار ارسطو و تئوفراستوس شناخته شد. وی همچنین در اخلاق کتاب‌ها و مقالاتی نوشته است. راس در این زمینه همچنین درس‌های گیفورد[5] را در دانشگاه آبردین و زیر عنوان کتاب پایه‌های اخلاق[6] (۱۹۳۹) چاپ کرد.

برند بلانشارد[7] (_۱۸۹۲م.) [میشیگان، اسوارثمور[8]، یل]. کتاب ماهیت تفکر[9] (۱۹۴۰) این فیلسوف تحلیل مفصلی بود از معنی‌انگاری.[10] وی می‌گوید: حتی در سطح ادراک، آنچه به‌عنوان احساسات بدست می‌آید، آگنده از تفکر مقدماتی و **حکم**[11] است. وی نظریهٔ معنی‌انگارانه را در پرتو انتقاد واقع‌انگارانه[12] در نظریهٔ جدید معرفت از نو بیان می‌کند، و کمک‌هایی که نسبت به این نظریه به‌وسیلهٔ کردارگرایی و رفتارانگاری انجام یافته از چشم دور نمی‌کند. ولی سرانجام بلانشارد اعتراف می‌کند که نظریهٔ او در حقیقت با نظریهٔ رویس مستقیماً در یک خط پیش می‌رود.

فیلیپ فرانک[13] (_۱۸۸۴م.) [وین، پراگ، کیمبریج، ماساچوست[14]]. فرانک یکی از اعضای حلقهٔ وین بود، و اندیشه‌هایش بیشتر از ماخ متأثر بود. وی برای وحدت بخشیدن دانش، به‌ویژه مفاهیم سودمند در فیزیک و فلسفه (علیت، مکانیسم، و غیره) می‌کوشید. کتاب فرانک بنام میان فیزیک و فلسفه[15] در سال ۱۹۴۱ انتشار یافت.

---

1. Chaotic state.
2. *The Knowledge of God and the Service of God.*
3. William David Ross.
4. Urso.
5. Gifford Lectures.
6. *Foundations of Ethics.*
7. Brand Blanshard.
8. Swarthmore.
9. *The Nature of Thought.*
10. Idealism.
11. Judgment.
12. Realistic Criticism.
13. Philip Frank.
14. Massachusetts.
15. *Between Physics and Philosophy.*

ژان پل سارتر[1] (۱۹۸۰ـ۱۹۰۵مـ.) [پاریس]. فلسفهٔ اصالت موجود کفرآمیز[2] هایدگر، به‌وسیلهٔ این فیلسوف بسط یافت و تعمیم پیدا کرد. وی انسان بی‌خدا را آفریده‌یی بیچاره[3] و تنها می‌بیند که از حقیقت[4] یا ارزش[5] هیچگونه معیاری در فراسوی ذهنیت[6] خود ندارد. و از این جهت که نمونه‌یی وجودی[7] برای طبیعت انسان وجود ندارد، انسان «محکوم به آزادی است»: او باید خودش را گسترش بدهد، و با اندیشه، خود را به ارزش‌هایی که آزادانه برگزیده تسلیم کند، ولی نباید این امور را مطلق در نظر بیاورد.

مطابق نظر سارتر، انسان هرگز از **تنهایی**[8] خود نمی‌تواند بگریزد. وجود دیگران، چنانکه او خود می‌گوید، به‌وسیلهٔ «آگاهی از **خیرگیِ**[9] برخی در من» آشکار می‌گردد. اگرچه انسان می‌تواند با دیگران همکاری بکند، ولی نمی‌تواند با ذهنیت یا حالت خودی آن‌ها ارتباط یابد.[10] ما همه، موضوعات[11] [= آلت شناخت] یکدیگریم، ولی همین دیگران را لازم داریم تا دریابیم که خود ما چه هستیم.

از نظر سیاست، سارتر به **مارکس** نزدیک است، جز اینکه جبر مادی را رد می‌کند. اجتماع باید پیوسته خود را در مسیرِ «آزادی بزرگتر» تعالی ببخشد.

سارتر بررسی‌های پدیدارشناسانه را در روانشناسی **هیجانات**[12] و تخیل بکار برده است. وی بیان می‌کند که **هیجان یک نمونهٔ نااندیشمندانه**[13] از آگاهی یا شعور است. این روشی است که شعور به‌وسیلهٔ آن جسم را هدایت می‌کند تا از این طریق رابطهٔ خود را با جهان دگرگون می‌سازد. این کار، به یک معنی، تا آنجا که بتوان به تعبیر عینی سخن گفت، و این تبدیل

---

1. Jean Paul Sartre.
2. Atheistic Existentialism. (= اصالت موجود الحادی).
3. Forlorn Creative.
4. Truth.
5. Value.
6. Subjectivity.
7. Ontological Pattern.
8. Isolation.
9. "Staring".
۱۰. بسنجید با این ابیات مولوی (مثنوی، چاپ علاءالدوله، ۳۰۵/۳):

نزدِ آدم آن پری که مُضمَر است — آدمی صد بار خود پنهان‌تر است
مرد را صد سال عمّ و خالِ او — یکسرِ مویی ندانند حالِ او.

11. Objects.
12. Psychology of the Emotions.
13. Unreflective.

بی‌تأثیر[1] باشد، نوعی انحطاط شعور[2] است. تخیل همانند هیجان یک سطح مجزای وجودی است، یک سازمان کاملاً ترکیبی است از آگاهی یا شعور.

سارتر در داستان‌ها، نمایش‌نامه‌ها (بازی‌نامه‌ها)[3]، و انتقادات ادبی خود، اصول مذهب اصالت موجود را به نیکی بکار می‌برد؛ و کتاب وجود و عدم[4] (۱۹۴۳) او شامل این قواعد فلسفی است.

هوراس کالن[5] (ـ ۱۸۸۲م.) [سیلسیا[6]، هاروارد، ویسکانسین[7]، نیویورک‌سیتی]. کالن در همهٔ دورهٔ حیاتش به‌عنوان متفکری پیشرفته شناخته شده. او سخت به زیبایی‌شناسی علاقمند بوده است. ولی به همه احوال انسانی نیز توجه داشته است و به‌ویژه توجه او به قلمرو اجتماعی و سیاسی نیز کشیده شده است، حتی به روابط بین‌المللی و امید به صلح جهانی؛ همچنین نظریهٔ تعلیم و تربیتی جدید و ارزیابی اعمال اخلاقی و مذهب و مسایل آن توجه او را بخود جلب کرده. امید آزادی در دهه‌های جدید برای مردم ستمدیده از آرزوهای بزرگ او شده بوده است.

وی خود را با تمایلات فلسفی جاری و نیز جریان فکری آیندهٔ آمریکا منطبق ساخته است. کالن ریشهٔ هنر را در انگیزهٔ بیان آزادی روح انسانی یافته است. در کتاب هنر و آزادی[8] (۱۹۴۳)، این اندیشه را از طریق تفکر غربی دنبال کرده است. کالن در ترجمهٔ احوال و تاریخ، روابط متقابل معانی جمال، خیر، و آزادی را از روزگار افلاطون تا زمان‌های جدید از راه رمانتیسم و عصر صنعتی جدید بررسی می‌کند.

آرتور مورفی[9] (۱۹۶۲ـ ۱۹۰۱م.) [شیکاگو، پرویدنس[10]، ایلونویز، کورنل[11]، واشنگتن، تگزاس]. مورفی در اندیشه‌های بنیادی خود یک ابزارانگار[12] است. در بیشتر نوشته‌های خود از نظریات جان دیوئی پیروی می‌کند و همچنین بر اندیشه‌های مید سخت تأکید دارد، و همو

---

1. Non - effective.
2. Degradition of Consciousness.
3. Plays.
4. *L'Etre et le Neant* (Being and Nothing [ness]).
5. Horace M. Kallen.
6. Silesia.
7. Wisconsin.
8. *Art and Freedom.*
9. Arthur E. Murphy.
10. Providence.
11. Cornell.
12. Instrumentalist.

بود که آثار مید، یعنی خطابه‌های کاروس[1] او را چاپ کرد. مورفی همچنین بر فلسفهٔ وایتهد و مور توجه بسیار داشته است.

مورفی با دفاع لاوجوی از دوبن‌انگاری موافق نیست، و ادعا می‌کند که ثنویت انواع گوناگون دارد، و پذیرفتن آن اساساً به ابتذال و فهمِ عامیانه[2] مجال بسیار می‌دهد. در کتاب کاربردهای عقل[3] (۱۹۴۳مـ.) وی وظیفهٔ عقل و فرآیند ارزیابی را بررسی می‌کند. این فیلسوف از کفایت و سودمندی عقل در جریان زندگانی، در تحدید[4] حقیقت و ارزش‌های اخلاقی و رفتار اجتماعی دفاع کرده است. و از این اصول در برابر کسانی که از انواع دیگر توانایی در تحدید حقیقت دفاع می‌کنند، یا کسانی که بکار بردن آن‌ها را بی‌ارزش می‌شمارند؛ چون سگ‌کرداران، رفتارگرایان، و محافظه‌کاران افراطی[5]، جانبداری می‌کند. از التجاء به اشراق والا[6]، مصونیت از خطا بر پایهٔ دعاوی فوق عقلانی[7]، همان اندازه باید ترسید که از تمسک به هیجان‌گرایی زیرِ عقلانی یعنی خِرَد ستیزانه[8] می‌ترسیم. تنها عامل اصلاح‌گر در عقل، بهتر و درست‌تر بکار بردن آن است. باید آن‌را با جهان‌بینی گسترده‌تری بکار برد، نه اینکه آن‌را وسیله‌یی برای ایجاد فرضیات کرد. اگر چنین شود عقل سرمایهٔ خردمندی[9] و وسیلهٔ سازمان یافتن حیات می‌گردد.

احکام اخلاقی، باید متکی به واقعیت‌ها باشد، و این التجاء را باید عقل رهبری کند. عمل اجتماعی نیز باید بر عقل متکی باشد، و با اتکاء به واقعیت‌ها و وابستگی آن‌ها به مقاصد عملی و همکاری با روح اجتماعی، و یک حالت آزادانه، آن‌را مجسم سازد؛ اگرچه حریت یا آزادی خود باید از سنت و روح زندهٔ مردم آگاهی یا الهام[10] بگیرد.

مورفی به گروه مخالفان کسانی که با دخالت قوهٔ قهریه[11] می‌کوشند به بهانهٔ حس برابری، از ارزش باطنی یا ذاتی فرد، و توجه و علاقه به دیگران جلوگیری کنند، پیوست. روح علمی اساساً مردم‌سالارانه است، و همواره به رهایی از منع تربیت، اظهار عقیده، کوشش سیاسی، و جز آن فرامی‌خواند.

عقاید فلسفی، خصوصیت مهمی دارد، و صرفاً بازیچه‌ها یا ابزارهای افراد ویژه‌یی

---

1. Carus Lectures.
2. Common Sense.
3. *The Uses of Reason*.
4. Determination.
5. Ultra - Conservatives.
6. Higher Intuition.
7. Superrationality.
8. Subrational.
9. Sanity.
10. Cognizance.
11. Authoritarian attempts.

نیست، و باید با اسلوب دقیقی دربارهٔ مسایل اجتماعی بکار برده شود، و به‌ویژه در تنظیم و بهبود زندگانی روزمره.

ری‌لیپ لی[۱] (_۱۹۰۳م_) [اوهایو، پئوریا (ایلونویز)]. کار مهم وی در فلسفه با پژوهش‌پذیری ارزش[۲] (۱۹۴۴) آغاز گشت که در آنجا وی از روش ابزارانگاری دیوئی پیروی نمود ــ روشی شبیه به اینکه در آن واقعیت‌ها بطور انتقادی مشخص می‌شوند ــ وسیله‌یی که ارزش‌ها را انتقاد می‌کند. پس از آن، وی یک رشته مقالات (ارزش[۳]، ۱۹۴۶) چاپ کرد که در آن‌ها نویسندگان گوناگون ماهیت ارزش را مورد توجه قرار دادند. این نوعی ادای احترام بود، اگرچه غیرمستقیم، نسبت به دیوئی در نود سالگی‌اش، و کوشید تا بیان درستی به سؤالاتی که چندین سال پیش به‌وسیلهٔ دیویی طرح شده بود، و اظهاراتی که او کرده بود، فراهم آورد. زبان ارزش[۴] (۱۹۴۷) کوششی بود برای توضیح مسایل لسانی که در نظریهٔ ارزش و کاربردهای عملی آن بکار می‌رفت، و لیپ‌لی آن‌را چاپ کرد که به‌نظر برخی‌ها نوعی مظهر کوشش تعاونی در فلسفه است.

فیلمر نورثرب[۵] (_۱۸۹۳م_) [دانشگاه ویسکانسین، یل]. نورثرب به‌جنبه‌های گوناگون فلسفهٔ علم توجه یافت، که شامل نظریهٔ نسبیت، احتمال و علیت در فیزیک، و ارتباط نظریهٔ فیزیکی با نظریهٔ اندام‌های زنده[۶] می‌شود. نورثرب گسترش اصول نخستین در سراسر سیر تاریخ علم و فلسفه را دنبال کرده است.

در سال‌های اخیر نورثرب سخت به اوضاع جهانی و همهٔ زمینه‌های فکر انسانی توجه یافته و کوشیده است تا نهضت‌های عظیم فلسفی خاور و باختر و شمال و جنوب را بهم نزدیک کند، و کمونیسم و مردم‌سالاری را آشتی دهد. این کوشش به‌ویژه در بهمرساندن خاور و باختر[۷] (۱۹۴۶) و در اختلافات مرامی و نظم جهانی[۸] (۱۹۴۹) به‌وضوح دیده می‌شود. کتابی

---

1. Ray Lepley.
2. *Verifiability of Value.*
3. *Value.*
4. *The Language of Value.*
5. Filmer S. C. Northrop.
6. The Theory of Living organism.
7. *The Meeting of East and West.*
8. *Idealogical Differences and World Order.*

هم از مجموعه مقالات گروهی از نویسندگان (شامل خود نورثرب) در زمینه‌های شناخت تفسیر قانون[1]، هنر، سیاست، مردم‌شناسی و جز آن به همت نورثرب چاپ شد. وی در سال ۱۹۴۷، به استادی مدرسهٔ حقوق یل[2] انتخاب گردید.

لویس ممفورد[3] (ـ ۱۸۹۵مـ.) [پالوآلتو[4]، دارموث، دانشگاه پنسیلوانیا، نیویورک‌سیتی]. وی نویسنده‌یی مردم‌گرای و در زمینهٔ اجتماعی فعال بود. ضمناً بـه فـلسفهٔ رسـمی[5] عـلاقه داشت. ممفورد در باب پیشرفت تاریخی و وضع کنونی نوع بشر کتاب‌های متعدد نوشته، و نسبت به آیندهٔ تمدن مردم‌سالارانه[6] دلواپس بوده است.

وی این ترس‌ها را در کتاب، ارزش‌ها برای بقاء[7] (۱۹۴۶) نشان داده است.

پرسش بنیادی او این بود: انسان متمدن چه کار باید بکند تا سالم بماند؟ ممفورد تمایل به فـاشیسم و بـقدرت رسـیدن ایـن فکـر سـیاسی را مـهم‌ترین خـطر بـرای گسـترش و بـقاء مردم‌سالاری بشمار می‌آورد. آنچه که به اصطلاح «آزادی‌گرایی»[8] ذهن مـی‌گویند پـایه‌های مردم‌سالاری[9] را سست و ناتوان کرده است. این مذهب، آزادی راسـتین را تـحریف کـرده؛ آزادیی که از لحاظ جهان‌بینی باید انسان‌مدارانه باشد، و در روزگار ما از رخوت عاطفی[10] رنج می‌برد.

آیندهٔ انسان در خطر است، و باید به‌وسیلهٔ یک مردم‌سالاری کوشا و مبارز[11] مصون بماند، تابتواند مسؤولیت ابقاء احترام حیات انسان را برعهده بگیرد و آرامش را بازآورد.

همین مطلب اهمیت پرداختن به تربیت، و توجه به گسترش دادن همهٔ اجتماع انسانی را آشکارتر می‌سازد. این همان مسأله را پیش می‌آورد که افلاطون در روزگـار خـویش بـا آن مواجه شده بود، ولی ممفورد سفارش می‌کند که ما باید توفیق‌آمیزتر از او با این مطلب روبرو شویم. روح علوم انسانی[12] باید تجدید گردد، و حتی رهبران کشورهای شکست‌خورده در جنگ (چون آلمان) نیز باید اهمیت این مرام تازه را دریابند.

---

1. Jurisprudence.
2. Yale Law School.
3. Lewis Mumford.
4. Palo Alto.
5. Technical Philosophy (یعنی فلسفه به معنی اخص کلمه).
6. Democratic Civilization.
7. *Values for Survival.*
8. "liberalism".
9. Democracy.
10. Emotional Anesthesia.
11. Militant Democracy.
12. The Spirit of Humanities.

کتاب هدایت زندگانی[1] (۱۹۵۱) مبارزه و دعوتی است برای تجدید راستین جهت‌بخشی به زندگانی انسان، که به‌وسیلهٔ آن از مفاهیم اخلاقی مبهم خود فراتر روند، و کمال معنی حیات را دریابند، و در پرتو شناخت جایگاه خود در کل جهان به آن واقعیت ببخشند.

جوزف بلائو[2] (ـ ۱۹۰۹مـ.) [کلمبیا]. بلائو به زندگانی و اندیشهٔ قوم یهود علاقمند گشته است، و از آن جمله تفسیری که مسیحیان از کابالا[3] (علم اسرار متون عبری) در دورهٔ رنسانس کرده‌اند توجه او را بخود جلب کرده است. بلائو دربارهٔ نظریات اجتماعی روزگار مردم‌سالاری جکسونی[4]، و نیز ریشه‌های آزادی مذهبی کتاب نوشته، و همواره از جدایی کلیسا و دولت دفاع کرده است.

در سال ۱۹۴۶ وی کتاب خطابه‌های فلسفی آمریکایی[5] (۱۹۰۰ـ۱۷۰۰) را چاپ کرد، کتابی که هر کسی برای فهم فلسفهٔ آمریکایی از داشتن آن ناگزیر است. این کتاب شناسنامه‌یی است از پیشرفت فرهنگی آمریکا، و از مسایل عقلانی و اجتماعی این کشور بحث می‌کند. بلائو در این کتاب داستان‌های زندگانی اشخاص بانفوذی را که در دورهٔ بخصوصی می‌زیستند، یاد می‌کند. و راه‌هایی را که اندیشه‌های آنان از آنجاها سرچشمه گرفته و در شرایط روزگار معاصر گسترش یافته، نشان می‌دهد، و نیز مساعدت‌هایی که به‌وسیلهٔ نویسندگان و دانشمندان هر دوره در این پیشرفت مؤثر بوده، از احوال و افکار خود آن‌ها یاد می‌کند.

حاصل آنکه این کتاب، دموکراسی آمریکایی، تعلیم و تربیت و مشکلات اجتماعی، فلسفهٔ علم، و مذهب، و نیز احوال و افکار چهره‌هایی را که فراموش گشته‌اند دربر می‌گیرد.

جان ویلد[6] (ـ ۱۹۰۲مـ.) [شیکاگو، هاروارد]. وایلد دربارهٔ بارکلی، و نیز مذهب اصالت موجود کتاب نوشته است، ولی اساساً به فلسفهٔ افلاطون دلبسته است. در کتاب نظریهٔ افلاطون

---

1. *Conduct of life.* 2. Joseph L. Blau. 3. Cabala.

4. Jacksonian Democracy - :

ـ اشاره است به اندریو جکسون Andrew Jackson (۱۸۴۵ـ۱۷۶۷مـ.) ژنرال و قانونگذار آمریکایی و هفتمین رئیس جمهور ایالات متحدهٔ امریکا که در سال ۱۸۱۵ میلادی حملهٔ بریتانیای کبیر را به اورلئان جدید فروشکست. وی در امریکا به‌عنوان قهرمانِ آزادیِ فردی شناخته شده.

5. ***American Philosophical Addresses.*** 6. John D. Wild.

دربارهٔ انسان[1] (۱۹۴۸)، ویلد یک «فلسفهٔ واقع‌انگارانه از فرهنگ»[2] عرضه می‌کند، و به‌ویژه به روزگاری که افلاطون می‌زیست بسیار توجه می‌کند؛ با توجُّه به سرخوردگی‌های پس از زمان جنگ[3]، و شباهتی که روزگار او با روزگار معاصر دارد. افلاطون ناتوانی‌های فرهنگی روزگار خود را دریافت و کوشید تا قاعده یا قانونی طبیعی برای هدایت مردان در پیکارشان برای ایجاد یک **دولت سالم**[4] وضع کند.

از بررسی و پژوهش در مؤلفات افلاطون، مرد روزگار جدید ممکن است برای فهم طبیعت انسان و فرهنگ انسان بهره بگیرد. چنین پژوهشی ارتباط ارسطو را به افلاطون و توافق بنیادی آن دو را روشن خواهد کرد. این کار همچنین بر میراث فرهنگی قدیم[5] و سده‌های میانه نیز پرتو خواهد افکند.

افلاطون به **امری وراء طبیعت**[6] معتقد نبود. وی می‌کوشید تا یک تفسیر طبیعی از مدنیت عرضه کند، و راهی را که در آن نظام راستین زندگانیْ مقلوب گشته بوده نشان بدهد. این راهِ افلاطون در رساله‌های جمهور، پارمنیدس[7]، تئاتتوس[8]، و سوفیست[9] نشان داده شده است.

در کتاب دشمنان جدید افلاطون و فرضیهٔ قانون طبیعی[10] (۱۹۵۳) تفسیرهای نادرستی که از افکار افلاطون شده، و به‌ویژه اینکه او را دشمن آزادی (یک جزمی‌مذهب حکومت‌سالار نظامی[11]، نژادپرست ارتجاعی[12]) گفته‌اند تصحیح کرده است. بنظر وایلد درنیافتن فلسفهٔ اخلاقی افلاطون، برخی را به این نظر راهنمون گشته است که او با آزادی دشمن بوده است. بنظر وایلد ریشهٔ نظریهٔ قانون طبیعی[13] از ابداعات افلاطون است.

او خود، **اخلاق** را بر پایهٔ تمایلات طبیعی شخص انسانی نهاده است که آن‌را چون «ارگانیزمی» پویا و گسترش‌یابنده در نظر می‌آورد.

---

1. *Plato's Theory of Man.* 2. "Realistic Philosophy of Culture".

۳. اشاره است به جنگ‌های یونانیان با ایرانیان و سرخوردگی‌های ناشی از آن، و زائل شدن اوهامی که پیش ازین جنگ‌ها در ذهن مردم از فتوحات و جز آن‌جا داده بودند.

4. Healthy State. 5. Classical Tradition. 6. Supernatural.

7. *Parmenides*. 8. *Theatetus*. 9. *Sophist*.

10. *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law.* 11. Militaristic totalitarian.

12. Reactionary Racialist. 13. Natural Law.

جیلبرت رایل[1] (۱۹۷۶ـ ۱۹۰۰مـ.) [آکسفورد]. رایل از نخستین سال‌های زندگی به بحث‌های فلسفی و به‌ویژه قیاس‌های ذوحدین[2] علاقمند بود. وی از یک روش تحلیلی که در زبان معمولی[3] اظهار می‌گردد دفاع می‌کند، عقیده‌یی که برای خاطر آن راسل از او انتقاد کرده است.

در سال ۱۹۴۹ رایل عقیدهٔ خود را ــ که بنظر بسیاری عقیدهٔ معتبری بشمار می‌رود ــ در کتاب مفهوم ذهن[4] اظهار کرد. وی نظریهٔ خود را وسیلهٔ فرار از فرض‌هایی پیشنهاد کرد که خود دستخوش آن شده بود. کتاب او با بحثی در دوبن‌انگاری دکارت آغاز می‌شود، و فیلسوف ما آن‌را خطا می‌شمارد، و خطای آن بر پایهٔ گنجانیدن ذهن و ماده در زیر یک مقوله وجود است. رایل نظریهٔ خود را با پذیرفتن یک «جهان همگانی»[5] آغاز می‌کند که همهٔ موجودات قلمرو حس مشترک و حیات معمولی[6] را در آن می‌توان یافت. در این جهان، پدیدارها یا موجودات روحانی یا «شبه‌وار»[7] که «اذهان»[8] نامیده می‌شوند و حتی با استنباط از تجربهٔ حسی نیز قابل کشف نیستند، وجود ندارد. ذهن عبارت است از یک رشته قابلیت‌ها، تعهدات، تمایلات یا انجام برخی جریانات در جهان معمولی و روزمرّه.

ما تنها «می‌دانیم» که چگونه کارهای معینی را انجام بدهیم، و نیز «می‌دانیم» که برخی واقعیت[9]‌ها حقیقت دارند، ولی هرگز نمی‌توانیم اذهان را بعنوان **جواهر**[10] بشناسیم. وی حتی نظریه‌یی را که معتقد به «دانسته‌های حسی»[11]، است انکار می‌کند. همهٔ وجوه تجربه، موضوعات رفتار هستند؛ اگرچه رایل خود را با رفتارگرایان متفق نمی‌داند. رایل از این نظرگاه است که اراده[12]، هیجان، احساس و مشاهده، تخیل، و عقل[13] را تبیین می‌کند.

---

1. Gilbert Ryle.

2. Dilemmas.

ــ رایل در خطابه‌های تارنر (=Tarner Lectures) می‌گوید که: مسایل فلسفی از تعارضات ظاهر میان حقایق کلی برخاسته که هیچیک از آن‌ها را نمی‌توان قویاً و جداً کنار نهاد؛ بنابراین وظیفهٔ فلسفه این است که تعارضات آشکار را از طریق توضیح مفاهیمی که در بیان این حقایق بکار می‌رود، حل کند؛ از این قرار، فلسفه اساساً حل معضلات یا براهینی (= dilemmas) است که از فهم ناقص آلتِ فاهمهٔ (Conceptual apparatus =) خود ما ناشی می‌شود (دائرةالمعارف مختصر فلسفه، ۲۵۵ـ ۲۵۶).

3. Ordinary Language.

4. *The Concept of Mind.*

5. "public world".

6. Ordinary life.

7. Ghostly apparitions.

8. "Minds".

9. Facts.

10. Substances.

11. "sense data".

12. Volition.

13. Intellect.

هربرت فیگل[1] (ـ ۱۹۰۲مـ.) [اتریش، وین، ایالت ایووا[2]، دانشگاه مـی‌نسوتا[3]]. فـیگل بـا سلارز[4] در چاپ مطالعاتی در تخیل فلسفی[5] همگامی کرد. بنظر ایشان، تـحلیل، از تأثـیرات مدرسهٔ کیمبریج، حصول‌انگاران منطقی حـلقه ویـن، و حسـی‌مذهبان عـلمی[6] بـرلین مـایه می‌گیرد. و راستی را نظرگاه‌های واقع‌انگاری و کردارگرایی بطور برجسته‌یی در این مطالعات عرضه شده است. دوسوم این پژوهش‌ها یا مطالعات از آثار امریکایی، و بـقیه از انگـلیس، آلمان و اتریش برگرفته شده است.

مندرجات کتاب فیگل، ماهیت منطق، ریاضیات، زبان، معنی و حقیقت را دربر می‌گیرد. در معرفت‌شناسی[7] مسایل ماتقدم معرفت، استقراء و احتمال مورد بحث قرار گرفته است. و توصیف و تبیین در دانش تجربی [آزمایشی] بکار رفته است. مابعدالطبیعه، در کنار معلومات پیشین[8]، واقعیت و مسألهٔ ذهن ـ جسم، نسبةً روشن بیان شده است. در اخلاق نیز، اختلاف در احکام و مسألهٔ ارادهٔ آزاد مورد توجه قرار گرفته است.

این موضوعات اخیر، در کتاب جدید مفاهیم، نـظریات، و مسألهٔ ذهـن ـ جسـم[9] (۱۹۵۸) ارتباط خود را بازمی‌یابد، و مؤلف، ارتباط تحلیل فلسفی را با روانشناسی بازمی‌گوید. فیگل، این پیوستگی را در کتاب‌های دیگر خود نیز بکار می‌برد.

ماکس بلک[10] (ـ۱۹۰۹مـ.) [باکو، دانشگاه ایلونویز، ایثاکا]. بلاک همهٔ عمر پژوهشگر پهنهٔ ریاضیات، منطق و روش علمی بود و در همهٔ نوشته‌های مـبسوط خـود ایـن روش را فـرو نمی‌گذاشت، و به‌ویژه توجه بسزایی به حصول‌انگاری منطقی و زبان داشت.

در کتاب زبان و فلسفه[11] (۱۹۴۹) استعمال زبان را جهت پرتوافگنی بـر مسـایل فـلسفی مورد توجه قرار داد. او اعتقاد داشت کـه بسـیاری از مـذاهب شـایع دربـارهٔ زبـان نـیازمند تجدیدنظر است. بلاک در طی بحث‌های خویش بیان می‌کند که خودمداری[12] بی‌معنی است، زیرا در ذات خود متناقض است؛ ابهام، انحراف از دقت و صراحت است، و مـانند مـتغیری

---

1. Herbert Feigl.
2. Iowa State.
3. U. Minnesota.
4. Sellars.
5. *Readings in Philosophical Analysis.*
6. Scientific Empiricists of Berlin.
7. Epistemology.
8. a priori Knowledge.
9. *Concepts, Theories, and the Mind - Body Problem.*
10. Max Black.
11. *Language and Philosophy.*
12. Solipsism.

است که باحدی تماس می‌یابد و محدود می‌شود؛ و مجوز استقراء علیرغم اشکالات فراوان آن اینست که از لحاظ تجربه معتبر است.

بِلَک همینطور عقاید تارسکی، راسل، ویتگنشتاین، و دیگران را مورد بحث قرار داده، فرضیات مربوط به معنی عاطفی[1] را بررسی کرد. بیان بیشتری از عقاید او را می‌توان در کتاب مسایل تحلیل[2] (۱۹۵۴) یافت.

مورتن وایت[3] (ـ۱۹۱۷م.) [کلمبیا، فیلادلفیا، هاروارد]. وایت به شدت تحت تأثیر فلسفهٔ دیوئی قرار گرفته است. تصوری که او از تاریخ دارد اینست که می‌گوید: تاریخ تنها وقایع‌نگاری[4] نیست، بلکه شامل تفسیر کلی یا تعمیم‌یافته[5] است. در سال ۱۹۴۹ وایت کتاب تفکر اجتماعی آمریکا، طغیانی برضد صورت‌انگاری[6] را نوشت. وی در این کتاب عقاید پنج تن از رهبران آزادیخواه فلسفهٔ اجتماعی را در سدهٔ بیستم مورد بحث قرار داد. این پنج تن به‌نظر او به‌ویژه با روش‌شناسی، اخلاق و فلسفهٔ سیاسی دمساز بوده‌اند. معرفت و عمل با نتایج معقول[7] هدایت شده‌اند، نه با اصول صوری[8] موجود در اخلاق و اوضاع اجتماعی. به سبب اینکه حیات یک فرآیند دگرگون‌شونده[9] است، قانون و اخلاق سنتی بدرستی در خور و مناسب آن نیست. هر کس باید واقعیت‌های راستین حیات و همینطور آرمان‌های والا[10] را تشخیص بدهد. این کار مستلزم عقل خلاق[11] است که به نیروی آموزش و پرورش تشجیع شده باشد، تا مگر بخشی از [سنت‌های] گذشته را بی‌اثر سازد.

در کتاب به‌سوی تجدید اتحاد در فلسفه[12] (۱۹۵۶) وی از درهم‌آمیختگی انواع فلسفه بحث می‌کند: فلسفهٔ تحلیلی، حصول‌انگاری، و کردارگرایی عموماً با معنی‌انگاری مطلق مخالف هستند. ولی در این تضاد، مسایل اصلی آن‌ها: وجود، ماتقدم، و ارزش‌ها هستند. این امور را وایت چنین عرضه می‌کند: آنچه هست (یعنی موجودات و فرضیات)، آنچه باید باشد(امور ماتقدم)، و آنچه بهتر است باشد (یعنی اخلاق)، و ترکیب آن‌ها.

---

1. Emotive meaning.
2. *Problems of Analysis.*
3. Morton White.
4. Chornology.
5. Generalized Interpretation.
6. *American Social Thought, the Revolt Against Formalism.*
7. Reasonable Results.
8. Formal Principles in Moral.
9. Shifting process.
10. High ideals.
11. Creative Intelligence.
12. *Toward Reunion in Philosophy*.

سدهٔ بیستم: نیمهٔ دوم

همهٔ جنبه‌های برجستهٔ فلسفه در دهه‌های اخیر این قرن بشدت مورد توجه قرار گرفته است. مسایل معرفت مورد توجه گودمن، فلیو، و پاپ قرار گرفته است؛ ابزارگرایی از سوی هوک، و مسایل علمی به‌وسیلهٔ اینشتاین، بریگمن، فن میسس، تولمین، ناگل، واینر، و وودگر تأکید شده است؛ مابعدالطبیعه به همت ویس، شلن، و روبینسن مورد پژوهش قرار گرفته؛ مباحث دینی و اعتقادی نیز به‌وسیلهٔ لامپرخت، دوکاس، تلیچ، مارسل، نیبور موریس، و کوفمان رواج گرفته؛ اخلاق نیز مورد علاقهٔ بومگارت، شنایدر، و آدلر بوده؛ زیبایی‌شناسی نیز مورد علاقهٔ بوآس، و پپر قرار گرفته و نیز یک رشته پژوهش‌های پرمعنی تاریخی به کوشش میلر، میر، بالز، مک کئون، مور، راداکریشنان، توینبی، لوسه، شلیپ، و راندال انجام شده است.

آلبرت اینشتاین[1] (۱۹۵۵- ۱۸۷۹مـ.) [الم[2]، برن، برلین، پرینستون]. وی اگرچه معمولاً به‌عنوان برندهٔ جایزهٔ نوبلِ علمی شناخته شده، یک فیلسوف نیز بوده. کتاب او شامل نظریه‌یی دربارهٔ جهان مادی است، و سرانجام منتهی به اندیشه‌هایی دربارهٔ معنی غایی تجربه[3] شد. اینشتاین به مبحث روابط انسانی نیز علاقمند بود، و اندیشه و وضع خود را پیوسته با دفاع از خلع سلاح[4] کامل مشخص کرده بود، و طالب اجتماعی سوسیالیستی، با عدالت اجتماعی، و حکومت محدود جهانی بود. وی طرح صهیونیست[5]ها را برای ایجاد سرزمینی جهت یهودیان تقویت می‌کرد.

---

1. Albert Einstein.
2. Ulm.
3. Final Meaning of Experience.
4. Disarmament.
5. Zionist plan.

در سال ۱۹۵۰ اینشتاین کتاب تعمیم نظریهٔ جاذبه[1] را انتشار داد، و در آن امیدوار بود که همهٔ پدیدارهای طبیعی را زیر یک مفهوم یا قانون در آورد. عقیدهٔ او بحث‌انگیز بود؛ و پایهٔ بحث‌های بسیاری شد، و مایهٔ نشأت گرفتنِ مسایل فراوانی گشت.

پرسی بریگمن[2] (۱۹۶۱-۱۸۸۲م.) [کیمبریج، هاروارد]. بریگمن در فیزیک جایزهٔ نوبل برد ــ برای خاطر پژوهش ویژه‌یی که دربارهٔ پدیدارهای زیر فشار شدید[3] کرده بود ــ و یکی از فیلسوفان برجسته در فلسفه علم نیز بشمار می‌رود. وی نه تنها به نتایج تجربی فیزیک توجه داشت، بلکه می‌کوشید روش‌هایی را نیز که در پژوهش بکار می‌رود، به‌روشنی تفسیر کند؛ که از آنجمله ماهیت نظریهٔ فیزیکی ــ بویژه ترمودینامیک[4] یا علم ارتباط حرارت با کار میکانیکی ــ و مفاهیم بنیادی فیزیک را می‌توان نام برد. وی همچنین مفهوم تعریفِ کاربُردی[5] را تحت قاعده درآورد.

بریگمن همچنین به تعهدات اجتماعی علم، و پیوند آن با شهروندی آگاه[6] توجه بسیار داشت. در کتاب اندیشه‌های یک فیزیک‌دان[7] (۱۹۵۰) وی به مسألهٔ آزادی، زمان، و جهان اهمیت بسزایی داده است. بریگمن این کتاب را در سال ۱۹۵۰ تنظیم کرد. وی در همهٔ تفکرات خود با راهی که اشیاء در آنند[8] (۱۹۵۹) دمساز بوده است.

سترلینگ لامپرخت[9] (-۱۸۹۰م.) [کلیولند، دانشگاه ایلونویز، آمهرست[10]]. فلسفهٔ انگلیسی، بویژه اندیشهٔ جان لاک توجه او را به خود جلب کرد. او اندیشهٔ دیوئی و سانتایانا را نیز می‌پسندید.

در کتاب سنت‌های دینیِ ما[11] (۱۹۵۰) گذشته را از نظرگاه تفکر وودبریج بازرسی می‌کند. لامپرخت هر یک از «میراث یهودیت»[12]، «طبیعت اصلی مذهب کاتولیک»[13] و

---

1. *Generalization of the Gravitational Theory.*
2. Percy W. Bridgman.
3. Phenomena under high pressure.
4. Thermodynamics.
5. The Conception of Operational definition.
6. Intelligent Citizenship.
7. *Reflections of a Physicist.*
8. *The Way Things Are.*
9. Sterling P. Lamprecht.
10. Amherst.
11. *Our Religious Traditions.*
12. "Heritage of Judaism".
13. "Genius of Catholicism" (= عَبْقَرِیَّتِ مذهبِ کاتولیک).

«ماجرای مذهب پروتستان»[1] را بدقت مورد بحث قرار می‌دهد، و بترتیب نتایج آن‌ها را که عبارت از اندیشه پیمان[2]، آزادی فکر [در مسایل مذهبی[3]]، و حقوق عقیده مخالف داشتن[4] باشد، بررسی می‌کند. مقصود وی از این کار، فهم دوجانبهٔ این سنت‌ها بود نه بیان وحدت سازمان آن‌ها. و همه نکات این دو مذهب باید در پرتو ذهن یونانی[5] و با تکیه بر وحدت اخلاقی ارزیابی گردد.

در فلسفهٔ مذهبی لامپرخت، اگرچه خدا بعنوان یک شخص، مفهوم ممکنی است، ولی دلیل‌هایی را که برای اثبات وجود او ارائه داده‌اند هرگز با احکام یا نیازهای دانش تجربی سازگار نمی‌آید. آدمی‌زادگان نیز مفتون عقاید مذهبی خود هستند، و در تعهد خود نسبت به مذاهب و معتقدات جزمی راه افراط می‌سپرند. به‌نظر او مذهب، دارای معنی است، ولی باید با یک تماس روشن و حس انسانی پذیرفته شود؛ و باید حیات را پربار کند و گسترش بخشد، نه اینکه آن‌را به رکود بکشاند. مذهب خود او طبیعت‌گرایانه بود.

ژرژ بواس[6] (- ۱۸۹۱م.) [پروویدانس، دانشگاه کالیفرنیا، جانز هاپکینز]. وی در تاریخ فلسفه، با تأکید بر فکر فرانسوی، کتاب‌های زیادی نوشته است. بواس همچنین آغازگرایی[7] و توجُّه به روزگار قدیم را بتفصیل مورد بحث قرار داد، و در فلسفه بویژه جنبهٔ زیبایی‌شناسی آن مورد توجه او بوده است.

در کتاب اسب بالدار بی‌بال، کتابی دستی برای منتقدان[8] (۱۹۵۰) همچنانکه خود می‌گوید، مسایلی را که منتقدان جدی و هشیار با آن مواجه می‌شوند، مورد توجه قرار داد. نظرگاه او که از پری متأثر گشته بود، طبیعت‌گرایانه و مستقیم بود، و از لحاظ ادبی، نویسندگی‌اش «بی‌پیرایه و زیبا» بود. بواس اوضاع را از لحاظ واقعیت[9]ها ارزیابی می‌کرد

---

1. "Advanture of protestanism".
2. The Idea of Covenant.
3. Catholicity.
4. The Right to be different.
5. Greek Mind.
6. George Boas.
7. Primitivism.
8. *Wingless Pegasus, a Handbook for Critics*:
ـ پِگاسوس، در اساطیر یونانی اسبِ بالداری بوده. و در ادبیّاتِ غربی مجازاً به معنیِ «الهامِ شاعرانه» بکار می‌رود.
9. Facts.

نه احساسات.[1] در پرتو واقعیت وی ناچار بود که کثرت‌انگار و نسبیت‌گرای باشد، و عقاید او با شواهد تاریخ مدلل شده باشد، نه با مابعدالطبیعه. بواس همچنین به مطالعهٔ روانشناسی و مردم‌شناسی بسیار دل بسته بود. بواس همینطور قوانینِ نامُدَلَّل، و ارزش‌ها[2]، اهمیت صورت، اختلاف و روابط متقابل میل و تحسین[3] را مورد توجه قرار داد، و نیز مسألهٔ سلسلهٔ مراتب ارزش‌ها، و معیارهای غائی را.

سرانجام وی پذیرفت که جنبه‌یی از هنر وجود دارد که هرگز تحلیل نمی‌پذیرد و آن نوعی عامل ناگفتنی[4] است.

پل ویس[5] (- ۱۹۰۱م.) [نیویورک‌سیتی، براین موار[6]، یل]. چون وی از آغاز به مسایل مابعدالطبیعی علاقه یافته بود، ازاین‌رو جایگاه آن مسایل را در فلسفهٔ معاصر آمریکا، و نیز موارد کاربرد آن‌ها را در احکام اخلاقی، خواه شخصی و خواه جمعی، جست‌وجو می‌کرد.

ویس دربارهٔ واقعیت به یک عقیدهٔ طبیعت‌گرایانه معتقد بود، که در آن نظم و تغییر، پیوستگی و ناپیوستگی، ضرورت و اختیار از مشخصات بنیادی بشمار می‌روند. در کتاب اختیار انسان[7] (۱۹۵۰) ویس این زمینه را دربارهٔ زندگانی انسان نیز بکار می‌برد، و ادعا می‌کند که انسان از طریق اختیار است که اهمیت خود را درمی‌یابد. از طریق همین اختیار یا آزادی است که رفتار او را پیش‌بینی نمی‌توان کرد، و در عمل آفریننده است، و موجودی اجتماعی شده است. معنی اخلاقی او بر پایهٔ اینست که: او طالب خیر عمومی است، و اگر این خیر مفهوم همگان قرار گیرد، ممکن است نوعی خیر کمال مطلوب[8] یا نیکی آرمانی گردد که بتواند امور پراگنده را وحدت ببخشد.

کوشش برای این مقصود نیازمند آموزش صنایع و هنرهاست. همهٔ انسان‌ها به‌سبب نیازمندی‌های خود به همدیگر پیوسته‌اند تا عشق بورزند و بیافرینند.

در کتاب اشکال هستی[9] (۱۹۵۸)، ویس ساختمان واقعیت را در چهار نوع عرضه

---

1. Feelings.
2. Alleged rules, and values.
3. *Interrelations of Liking and Approbation.*
4. Ineffable Factor.
5. Paul Weiss.
6. Bryn Mawr.
7. *Man's Freedom.*
8. Ideal Good.
9. *Modes of Being.*

می‌کند: فعلیت، معنویت، وجود، و خدا.[1] فعلیت‌ها موجوداتی در مکان و زمان هستند، که هر یک از آن‌ها وحدت یافته‌اند، ولی کامل نیستند. معنویت‌ها امکانیات یا ممکنات هستند؛ یعنی نوعی واقعیت‌ها که با ویژگی‌هایی از خیر، و آیندهٔ باشکوه و کمال همراه هستند. وجود، هستی‌یی است که در یک مرحله گرفتار گشته و باید از آن وضع بوضع دیگری بگذرد. خدا مفهومی است تبیینی برای غایتمندی یا غایت‌شناسی[2]، پیوندهای جهانی، و پایگاه هستی‌شناسی. هر یک از این انواع را ممکن است که بطور منفی[3] مورد توجه قرار داد تا معلوم گردد که در صورت نادرست بودن چه نتیجه‌یی از آن برمی‌آید. هستی، یعنی جهان، از ترکیب[4] همهٔ این انواع ساخته شده است.

سیدنی هوک[5] (-۱۹۰۲م.) [نیویورک‌سیتی]. وی از فیلسوفان برجسته و بلندفکر این روزگار است، و از فلسفهٔ عملی [یا کردارگرایی] دیویی پشتیبانی می‌کند، بویژه توجه خود را معطوف تفکر معاصر کرده است. وی همچنین پژوهش عمیقی دربارهٔ گسترش فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم از هگل تا مارکس و انگلس کرده است. هوک جهت دفاع از آزادی و برابری افراد، بسیاری از جنبش‌های سیاسی را حمایت کرده است، و نیز به مسألهٔ ارزش‌ها، و تشخیص و سنجش توجه بسیار یافته است.

فلسفهٔ او طبیعت‌گرایانه است، و با تمایلاتی که بر علوم اوایل[6] بسیار تکیه می‌کنند، بشدت مخالفت کرده است. در سال ۱۹۵۰ وی مجموعه‌یی از مقالات نویسندگان گوناگون را چاپ کرد. و مقصود از این کار ستایش دیویی در نودمین سالگرد ولادتش بود. این مجموعه در همان سال انتشار یافت و عنوانش این بود: جان دیویی، فیلسوف علم و آزادی[7]، و از تأثیر رهبر فلسفه ابزارانگاری در مفاهیم هنر، پژوهش اجتماعی، تعلیل حقوقی[8]، تعلیم و تربیت و موضوعات اساسی دیگر بحث می‌کرد.

در سال ۱۹۵۸ وی مجموعهٔ مختلطی دربارهٔ جبر علمی و آزادی در روزگار دانش جدید[9]،

---

1. Actuality, Ideality, Existence, and God.
2. Explanatory Concept for teleology.
3. Negative.
4. Synthesis.
5. Sidney Hook.
6. Classics (= عُلُومِ قدیمه).
7. *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom.*
8. Legal Reasoning.
9. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science.*

چاپ کرد. هوک در این کتاب، مسألهٔ آزادی اجتماعی را با دقت بسیار بررسی کرده است.[۱]

پری میلر[۲] (- ۱۹۰۵م.) [شیکاگو، هاروارد]. تفکرات انگلستان جدید ــ شامل ارتدکس‌گرایی ماساچوست، ذهنیت پیورتین‌ها، و بویژه تفکرات جوناتان ادواردز ــ زمینه‌یی شده است که سخت مورد توجه میلر قرار گیرد. در سال ۱۹۵۰ وی منبع سرشاری از مآخذ دربارهٔ **متعالی‌انگاران**[۳] گردآوری کرد، که با پیشگامان این نهضت آغاز می‌شود، و روزگار ظهور و بر گل نشستن آن‌را با نمودهای[۴] ادبی و انتقادی، سیاسی و اجتماعی، و فلسفی و مذهبی آن‌ها بخوبی نشان می‌دهد. این کتاب شامل یکصدوهفت مقاله است: شانزده تا از اورستس برانسون[۵]، سیزده تا از جرج ریپلی[۶]، و نیز شش مقاله به ترتیب هر یک از آن‌ها از جیمزاف. کلارک[۷]، تئودور پارکر[۸]، و مارگارت فولر[۹]؛ و باقی نیز از تعدادی متعالی‌انگاران دیگر.

فردریک میر[۱۰] (- ۱۹۲۱م.) [ردلندز]. مسایل فلسفی که در تعلیم و تربیت اثر می‌گذارند، مورد توجه این فیلسوف قرار گرفته است. وی به لوازم[۱۱] زندگانی در سطح عالی تأکید بسیار می‌کند، و مشکلات جوانان، و تربیت، و بسیج آن‌ها برضد غفلت و نادانی، و آموزش جهت بلوغ فکر و حیات آسوده را بررسی می‌کند.

میر همچنین فلسفه را با توجه به اسلوب شک‌آمیز و یک طبیعت‌گرایی مشابه با اسلوب سانتایانا مورد بحث قرار داده است. در سال ۱۹۵۰ وی جلد دوم کتاب خود را

---

۱. سیدنی هوک فیلسوفی است که «طبیعت‌گرایی» مناسب‌ترین عنوانی است که با وضع فلسفی او سازگار درمی‌آید، و ازاین‌رو نمی‌توان او را کردارگرایی اصیل (= Orthodox Pragmatist) نامید. سیدنی هوک در باب فلسفهٔ مارکس کتاب‌های کلان و متنوعی پرداخته است (به‌سوی فهم کارل مارکس، ۱۹۳۳؛ معنی مارکس، ۱۹۳۴؛ مسیحیت و مارکس‌گرایی، ۱۹۳۴؛ از هگل تا مارکس، ۱۹۳۶). و در دفاع از آن چنانکه می‌فهمید بسیار کوشیده است ولی با گذشت زمان معتقد شده است که مارکسیسم آن نیست که مارکس‌گرایان از آن جانبداری می‌کنند! (← مارکس و مارکس‌گرایان، میراث مبهم، لندن، ۱۹۵۵). [دائرة‌المعارف مختصر فلسفه، ۱۲۶].

2. Perry Miller.
3. The Transcendentalists.
4. Phases.
5. Orestes Brownson.
6. George Ripley.
7. James F. Clarke.
8. Theodore Parker.
9. Margaret Fuller.
10. Frederick Mayer.
11. Essentials.

در تاریخ فلسفه[1] بپایان آورد. این کتاب متفکران را از روزگار ماکیاولی تا اشپنگلر به‌توالی، دربر می‌گیرد.

سی. جی. دوکاس[2] (- ۱۸۸۱مـ.) [آنگولم[3]، براون علیا[4]]. با یک نظرگاه شامل در زمینهٔ فلسفه، دوکاس در باب جنبهٔ گوناگون آن از منطق، فلسفهٔ علوم، هنر و زیبایی‌شناسی، تعلیم و تربیت و مذهب کتاب نوشت.

در طبیعت، ذهن و مرگ[5] (۱۹۵۱) دوکاس مسألهٔ ذهن ـ جسم را مورد توجه قرار می‌دهد. اول از همه مفاهیم «ذهنی»، و «مادی» را باید به‌نحوی بیان کرد که کمتر از آنچه معمولاً هستند، مبهم جلوه کنند. چه همین ابهام پرسش‌ها یا مشکلاتی را دربارهٔ احساسات یا انبوه دریافته‌ها[6] پیش می‌آورد. وی می‌گوید: احساسات، ذهنی هستند: و بدینوسله ردی را که مور بر معنی‌انگاری نوشته نمی‌پسندد. امور ذهنی نیز عقلانی[7]، یا فعال[8]، یا مؤثر[9] هستند.

اعتقاد به جهان مادی، مرهون اعتقاد به اینست که اشراقات تشدیدی[10] بواسطهٔ رویدادهایی پدید می‌آیند که از جنس اشراقات ذهنی[11] نیستند. تجاربی جسمی - روحی[12] از این دست مأخذ معرفت از ساحت مادی است؛ و وجود همین ساحت ماده مایهٔ تداوم و پایداری تجربه است.

وی از بحث در مسألهٔ مشکل خطای ادراک[13] اجتناب می‌ورزد. ذهن یک جوهر[14] است، اما اگر اصطلاح «جوهر» بدرستی مفهوم گردد. عمل متقابل[15] ذهن و جسم، به علت، رخ می‌دهد. بقاء ذهن [= روح] پس از مرگ ممکن است. اگرچه شقوق فهم کردنی دیگر، بتجربه قابل بررسی نیستند.

کتاب بررسی فلسفی دین[16] (۱۹۳۵) بحثی است دقیق، بیطرفانه، غیرجزمی از ماهیت و وظیفهٔ مذهب. دوکاس در بحث‌های خود برای اثبات خدایی متعال[17] چندان شوق و

---

1. *History of Philosophy.*
2. C. J. Ducasse.
3. Angouleme.
4. Brown U.
5. *Nature, Mind and Death.*
6. Sensations of sensa.
7. Noetic
8. Conational.
9. Affective.
10. Pressure Intuitions.
11. Mental Intuitions.
12. Physicopsychical.
13. Problem of Conceptual Illusion.
14. Substance.
15. Interaction (= تفاعل).
16. *A Philosophical Scrutiny of Religion.*
17. Transcendent God.

دل‌سپردگی نشان نمی‌دهد، با وجود این با یک انسان‌مداری صرفاً مادی نیز مخالفت می‌ورزد. وی در مخالفت با طبیعت‌گرایی رفتاری[1] از نوعی دوبن‌انگاری حمایت می‌کند، و دربارهٔ پدیدارها نیز هوشیار است و آن‌ها را مانند امور غیرمادی[2] طبقه‌بندی نمی‌کند. دوکاس می‌پذیرد که مذهب در اندرون خود ارتدادها و سوءتعبیرهایی بهمراه دارد، که بسیاری را بسوی دیوانگاری[3] و سحر[4] می‌کشاند، ولی باز روی‌هم‌رفته معتقد است که به عنوان یک عامل سودمند اجتماعی[5] ترازو به سود آن می‌چرخد، و از آن جمله دیگرخواهی[6] و دلیری را تقویت می‌کند.

شر را باید به‌عنوان یکی از جنبه‌های طبیعیِ جهان مادی پذیرفت. چیزی که مذهب پیش از همه در آن مورد نیاز است. نظم بخشیدن و مساعدت کردن به هدف‌های اخلاقی است.

ریچارد فن میسس[7] (۱۹۵۳-۱۸۸۳م.) [لمبرگ[8]، استراسبورگ، استانبول، هاروارد]. وی در ریاضیات عملی متخصص بود، و مسایل گوناگون را در فیزیک مورد بحث قرار داد، و نیز در نظریهٔ احتمالات و آمار خدمات شایانی انجام داد. و از نظریهٔ «فرکانس» در احتمالات دفاع می‌کرد، و قبول داشت که همین نظریه با درجهٔ معینی از شک همراه است، و در این راه به نوعی پیمان کردارگرایانه[9] و یک تفویض انسان‌شناسانه[10] تکیه داشت.

کتاب او به‌نام حصول‌انگاری، پژوهشی در فهم انسانی[11] (۱۹۵۱)، بر پایهٔ کتابی بود که چند سال پیشتر بزبان آلمانی نوشته بود. میسس به‌عنوان یک حصول‌انگار با مابعدالطبیعهٔ سنتی[12] متأثر از واقعیت متعالی[13] مخالف بود. میسس عقاید خود را از نظرگاه فلسفهٔ اوگوست کنت، ماخ، و پوانکاره تا کارناپ، فرانک و شلیک و در کنار اصول موضوعهٔ آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. میسس ابهام و تعمیماتی را که در فراسوی تجربه انجام

---

1. Behavioristic Naturalism.
2. Paranormal.
3. Satanism.
4. Witchcraft.
5. Useful Social Factor.
6. Alturism.
7. Richard von Mises.
8. Lemberg.
9. Pragmatic Convention.
10. Anthropological Warrant.
11. *Positivism, a Study in Human Understanding.*
12. Traditional Metaphysics.
13. Transcendent Reality.

گیرد نکوهش می‌کرد. بحث وی همهٔ مباحث را ـ از زبان گرفته، که ابزاری برای اظهار همهٔ بحث‌هاست ـ تا فرایند تحلیل، ماهیت فرضیه‌های دقیق، علیت، و احتمال را دربر می‌گیرد، و شامل معجزات و کرامات ادعاآمیز[1] و معنی و حالت آن‌ها نیز می‌گردد. میسس همچنین کار بستن روش علمی را در تاریخ، و زمینه‌های زیست‌شناسی و اجتماعی مورد بحث قرار می‌دهد، و سخن را به استعمال این روش در مسایل ماتقدم[2] و کلی، و شعر و هنر نیز می‌کشاند. سرانجام در بررسی رفتار انسان، و روابطی که به مفاهیم «بایستن»[3] و «خواستن»[4] و «واجب بودن»[5] می‌انجامد، بحث در می‌پیوندد که به‌ترتیب جوهر قانون، اخلاق و روی‌هم‌رفته مایهٔ جهت‌یابی (اعمال) می‌شوند، و این اخیر خود اساس مذهب و جوهر آن است.

هر بخش و فصل، و سرانجام همهٔ کتاب خلاصه‌یی بهمراه دارد، و اندکی از معنی آن‌را باز می‌نماید. و این کار کتاب او را بسیار آسان و فهمیدنی ساخته است، و نمونه‌یی برجسته است از بیان مسائل علمی.

پل تیلیچ[6] (۱۹۶۵-۱۸۸۶م.) [پروس، برلین، درسدن، فرانکفورت، نیویورک‌سیتی، هاروارد]. این فیلسوف را بعنوان بزرگترین عامل مؤثر در احیاء اندیشهٔ دینی در این روزگاران بشمار آورده‌اند. فلسفهٔ او نو ـ ارتدکسی و دفاعی است از مذهب فوق‌طبیعی[7]، و بیشتر از کیرکگور متأثر است.

در خداشناسی نظام‌یافته[8] (۱۹۵۷-۱۹۵۱) وی از مسألهٔ عقل و وحی بحث کرده، و این دومی را در یک معنی گسترده‌تر نه تنها به عنوان امری فراتر از عقل می‌شمارد؛ بلکه مظهر هر فرایندی که حقیقت را مشهود سازد، تفسیر می‌کند. هستی خدا، مایهٔ یگانگی «هستی» و «خدا» می‌گردد. خدا، شخصی است. و چون هر شخصی خود ـ تعالی‌بخش[9] است، در خارج یا فراسوی جهان نیست و نه کاملاً در اندرون آن است، ولی با وجود این در اندرون اوست و آن‌را بی‌نهایت تعالی می‌بخشد.

سؤالات انسان وقتی دینی می‌شود که **تعلّق غایی** (Ultimate Concern) او را بیان کند،

---

1. Alleged Miracles.
2. The Problems of a priori.
3. "ought".
4. "Will".
5. "Must".
6. Paul Tillich, Johames.
7. Supernaturalism.
8. *Systematic Theology.*
9. Self - transcendent.

یعنی تعلّق یا علاقهٔ او را دربارهٔ آن چیزی که هستی یا نیستی او را تعیین می‌کند. این سؤالات در کلام با جواب‌هایی که از تجلّی ذات (Self- manifestation) و واقعیت الهی برمی‌آید ارتباط یافته است. جواب‌های مربوط به معنیِ هستیِ انسان از راه تجریدِ عقلی بدست نمی‌آید، بلکه تنها از راهِ ایمان و عزم شخصی قابل حصول است.

اصطلاح کلیدی در کلامِ این متکلّم مسیحی (Correlation) یعنی «پیوندِ مستقیمِ انسان با خدا»ست.

وحی[1] خدا در مسیح متمرکز گشته است، و اوست که یگانگی یا بیزاری[2] انسان از خدا را نمایان یا متمثل می‌سازد، و باز همین وحی است که انسان را با خدا سازش[3] دوباره می‌دهد. اهمیت انسان با پژوهش دربارهٔ مسیح تاریخی[4] دریافته نمی‌شود؛ و این کار همواره بی‌توفیق می‌ماند. این مقصود را شخص می‌تواند در حیات جدید کلیسا بیابد. این نیروی نجات یا رستگاری است که معنی آن در فراسوی بیان صوری عقاید[5] قرار گرفته است.

عشق، قدرت، و عدالت[6] (۱۹۵۴) ترکیب تفاسیر گوناگون را عرضه می‌کند. بنظر تیلیچ، وحدت این امور جدایی‌ها و تنش‌های آن‌ها را بهم نزدیک می‌کند. این امور نه تنها در هستی و عقل ریشه دوانیده‌اند، بلکه نیروهای جهانی هستند ــ نه این که صرفاً واکنش‌های انسان باشند. این سه درهم‌دیگر نفوذ می‌کنند. نیروی هستی خداست. آرزوی نیرومندی، کوشش برای تشبه به‌خداست و به‌وسیلهٔ عشق و عدالت تقویت می‌گردد. شر، مولود فرار ماست از سرشت راستین خودمان.

مذهب انجیلی و پژوهش برای واقعیت غایی[7] (۱۹۵۵) در داستانِ انجیل یک رشته نمودارها را می‌بینند که همه در وراء پژوهش واقعیت غایی است، و بیشتر در مسألهٔ ارتباط خدا-انسان[8] و ظهور خدا در سیر تاریخ متمرکز است. در این کتاب همچنین به همهٔ مسایل هستی‌شناسی اشارت رفته، و به‌ویژه از ماهیت واقعیت، و جایگاه انسان در ارتباط با آن ــ که باید فلسفه به‌مناسبت از آن بحث کند ــ سخن رفته است.

---

1. Revelation.
2. Estrangement.
3. Reconciliation.
4. Historical Jesus.
5. Dogmas.
6. *Love, Power, and Justice.*
7. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.*
8. Divine - human relationship.

گابریل مارسل[1] (۱۹۷۳-۱۸۸۹مـ.) [پاریس، سنس[2]]. قابلیت‌های یک فیلسوف، یک درام‌نویس و نقاد، و مصنف موسیقی در وجود مارسل با هم ترکیب یافته است. مارسل در ارتباط فلسفه کالریج به فلسفهٔ شلینگ کتاب نوشت، و با توجه یافتن به فلسفهٔ اصالت موجود آلمانی[3]، و نیز فلسفهٔ سارتر، یک اصالت موجودی مسیحی کاتولیک[4] شد. مارسل به‌ویژه به‌مبحث وجود خدا توجه بسیار یافت؛ و به معنی «وجود» بنحوی که به خدا اطلاق می‌گردد. وی فلسفهٔ رویس را خواند، و آن‌را نقطهٔ انتقال از مذهب معنوی مطلق[5] به اصالت موجود یافت. نکتهٔ مهمی که دربارهٔ انسان باید بخاطر داشت اینست که وی یک مسافر[6] است، و در روزگاری بحرانی زندگی می‌کند. ولی او بیشتر از یک خودِ محدود است؛ این انسان در یک اقدام وسیع تهورآمیز شرکت می‌جوید، یعنی از راه ارتباط[7] و تعالی[8] با امید گلاویز می‌شود و در پیشگاه خدا به تعظیم می‌افتد. حیات، نوعی اسارت[9] است، که در آن ناامیدی با امیدواری مقابله و پیکار می‌کنند.

امیدواری نهایی برای فرار باید از راه پاسخ به وجود نامحدود[10] ــ که هر کس همه چیز خود را بدون شرط به او مرهون است ــ بیابد.

مارسل در کتاب ایمان و واقعیت[11] (۱۹۵۱مـ.)، تحلیلی را که از پیش آغاز کرده بود، دنبال می‌کند. هستی‌شناسی صرفاً مربوط به هستی من نیست، بلکه با گوهر یا ماهیت هستی ارتباط دارد. و آن باید تنها از راه مفهوم ذهنیت متقابل[12] شناخته گردد، و همین اساسی‌ترین واقعیتی است که نشان می‌دهد «ما هستیم» با دیگران؛ و هر کس تنها از راه ارتباط و اشتراک در زندگانی با دیگران، دریافته می‌شود.

وحدت اساسی، همه از راه عشق[13] تحقق می‌یابد که خطاب بدیگری می‌گوید: «تو نباید بمیری».[14] هستی راستین توقف ندارد؛ او همهٔ اشیاء و امکنه را به‌سوی تعالی می‌کشاند. در نظر آوردن انسان به‌صورت شیء خودکار[15] بی‌بهره کردن او از گوهر هستی

---

1. Gabriel Marcel.
2. Sens.
3. Teutonic existentialism.
4. Catholic Christian Existentialist.
5. Absolute Idealism.
6. Traveler.
7. Communion.
8. Transcendence.
9. Captivity.
10. Infinite Being.
11. *Faith and Reality.*
12. Intersubjectivity.
13. Love.
14. "thou shalt not die".
15. Mechanism.

«ماجرای مذهب پروتستان»[1] را بدقت مورد بحث قرار می‌دهد، و بترتیب نتایج آن‌ها را که عبارت از اندیشه پیمان[2]، آزادی فکر [در مسایل مذهبی[3]]، و حقوق عقیده مخالف داشتن[4] باشد، بررسی می‌کند. مقصود وی از این کار، فهم دوجانبهٔ این سنت‌ها بود نه بیان وحدت سازمان آن‌ها. و همه نکات این دو مذهب باید در پرتو ذهن یونانی[5] و با تکیه بر وحدت اخلاقی ارزیابی گردد.

در فلسفهٔ مذهبی لامپرخت، اگرچه خدا بعنوان یک شخص، مفهوم ممکنی است، ولی دلیل‌هایی را که برای اثبات وجود او ارائه داده‌اند هرگز با احکام یا نیازهای دانش تجربی سازگار نمی‌آید. آدمی‌زادگان نیز مفتون عقاید مذهبی خود هستند، و در تعهد خود نسبت به مذاهب و معتقدات جزمی راه افراط می‌سپرند. به‌نظر او مذهب، دارای معنی است، ولی باید با یک تماس روشن و حس انسانی پذیرفته شود؛ و باید حیات را پربار کند و گسترش بخشد، نه اینکه آن‌را به رکود بکشاند. مذهب خود او طبیعت‌گرایانه بود.

ژرژ بواس[6] (- ۱۸۹۱م.) [پروویدانس، دانشگاه کالیفرنیا، جانز هاپکینز]. وی در تاریخ فلسفه، با تأکید بر فکر فرانسوی، کتاب‌های زیادی نوشته است. بواس همچنین آغازگرایی[7] و توجُّه به روزگار قدیم را بتفصیل مورد بحث قرار داد، و در فلسفه بویژه جنبهٔ زیبایی‌شناسی آن مورد توجه او بوده است.

در کتاب اسب بالدار بی‌بال، کتابی دستی برای منتقدان[8] (۱۹۵۰) همچنانکه خود می‌گوید، مسایلی را که منتقدان جدی و هشیار با آن مواجه می‌شوند، مورد توجه قرار داد. نظرگاه او که از پری متأثر گشته بود، طبیعت‌گرایانه و مستقیم بود، و از لحاظ ادبی، نویسندگی‌اش «بی‌پیرایه و زیبا» بود. بواس اوضاع را از لحاظ **واقعیت**[9]ها ارزیابی می‌کرد

---

1. "Advanture of protestanism".
2. The Idea of Covenant.
3. Catholicity.
4. The Right to be different.
5. Greek Mind.
6. George Boas.
7. Primitivism.
8. *Wingless Pegasus, a Handbook for Critics*:
ــ پگاسوس، در اساطیر یونانی اسبِ بالداری بوده. و در ادبیّاتِ غربی مجازاً به معنیِ «الهامِ شاعرانه» بکار می‌رود.
9. Facts.

نه احساسات.[1] در پرتو واقعیت وی ناچار بود که کثرت‌انگار و نسبیت‌گرای باشد، و عقاید او با شواهد تاریخ مدلل شده باشد، نه با مابعدالطبیعه. بواس همچنین به مطالعهٔ روانشناسی و مردم‌شناسی بسیار دل بسته بود. بواس همینطور قوانینِ نامُدَلَّل، و ارزش‌ها[2]، اهمیت صورت، اختلاف و روابط متقابل میل و تحسین[3] را مورد توجه قرار داد، و نیز مسألهٔ سلسلهٔ مراتب ارزش‌ها، و معیارهای غائی را.

سرانجام وی پذیرفت که جنبه‌یی از هنر وجود دارد که هرگز تحلیل نمی‌پذیرد و آن نوعی عامل ناگفتنی[4] است.

پل ویس[5] (-۱۹۰۱م.) [نیویورک‌سیتی، براین موار[6]، یل]. چون وی از آغاز به مسایل مابعدالطبیعی علاقه یافته بود، ازاین‌رو جایگاه آن مسایل را در فلسفهٔ معاصر آمریکا، و نیز موارد کاربرد آن‌ها را در احکام اخلاقی، خواه شخصی و خواه جمعی، جست‌وجو می‌کرد.

ویس دربارهٔ واقعیت به یک عقیدهٔ طبیعت‌گرایانه معتقد بود، که در آن نظم و تغییر، پیوستگی و ناپیوستگی، ضرورت و اختیار از مشخصات بنیادی بشمار می‌روند. در کتاب اختیار انسان[7] (۱۹۵۰) ویس این زمینه را دربارهٔ زندگانی انسان نیز بکار می‌برد، و ادعا می‌کند که انسان از طریق اختیار است که اهمیت خود را درمی‌یابد. از طریق همین اختیار یا آزادی است که رفتار او را پیش‌بینی نمی‌توان کرد، و در عمل آفریننده است، و موجودی اجتماعی شده است. معنی اخلاقی او بر پایهٔ اینست که: او طالب خیر عمومی است، و اگر این خیر مفهوم همگان قرار گیرد، ممکن است نوعی خیر کمال مطلوب[8] یا نیکی آرمانی گردد که بتواند امور پراگنده را وحدت ببخشد.

کوشش برای این مقصود نیازمند آموزش صنایع و هنرهاست. همهٔ انسان‌ها به‌سبب نیازمندی‌های خود به همدیگر پیوسته‌اند تا عشق بورزند و بیافرینند.

در کتاب اشکال هستی[9] (۱۹۵۸)، ویس ساختمان واقعیت را در چهار نوع عرضه

---

1. Feelings.
2. Alleged rules, and values.
3. *Interrelations of Liking and Approbation.*
4. Ineffable Factor.
5. Paul Weiss.
6. Bryn Mawr.
7. *Man's Freedom.*
8. Ideal Good.
9. *Modes of Being.*

می‌کند: فعلیت، معنویت، وجود، و خدا.[1] فعلیت‌ها موجوداتی در مکان و زمان هستند، که هر یک از آن‌ها وحدت یافته‌اند، ولی کامل نیستند. معنویت‌ها امکانیات یا ممکنات هستند؛ یعنی نوعی واقعیت‌ها که با ویژگی‌هایی از خیر، و آیندهٔ باشکوه و کمال همراه هستند. وجود، هستی‌یی است که در یک مرحله گرفتار گشته و باید از آن وضع بوضع دیگری بگذرد. خدا مفهومی است تبیینی برای غایتمندی یا غایت‌شناسی[2]، پیوندهای جهانی، و پایگاه هستی‌شناسی. هر یک از این انواع را ممکن است که بطور منفی[3] مورد توجه قرار داد تا معلوم گردد که در صورت نادرست بودن چه نتیجه‌یی از آن برمی‌آید. هستی، یعنی جهان، از ترکیب[4] همهٔ این انواع ساخته شده است.

سیدنی هوک[5] (-۱۹۰۲م.) [نیویورک سیتی]. وی از فیلسوفان برجسته و بلندفکر این روزگار است، و از فلسفهٔ عملی [یا کردارگرایی] دیویی پشتیبانی می‌کند، بویژه توجه خود را معطوف تفکر معاصر کرده است. وی همچنین پژوهش عمیقی دربارهٔ گسترش فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم از هگل تا مارکس و انگلس کرده است. هوک جهت دفاع از آزادی و برابری افراد، بسیاری از جنبش‌های سیاسی را حمایت کرده است، و نیز به مسألهٔ ارزش‌ها، و تشخیص و سنجش توجه بسیار یافته است.

فلسفهٔ او طبیعت‌گرایانه است، و با تمایلاتی که بر علوم اوایل[6] بسیار تکیه می‌کنند، بشدت مخالفت کرده است. در سال ۱۹۵۰ وی مجموعه‌یی از مقالات نویسندگان گوناگون را چاپ کرد. و مقصود از این کار ستایش دیویی در نودمین سالگرد ولادتش بود. این مجموعه در همان سال انتشار یافت و عنوانش این بود: جان دیویی، فیلسوف علم و آزادی[7]، و از تأثیر رهبر فلسفه ابزارانگاری در مفاهیم هنر، پژوهش اجتماعی، تعلیل حقوقی[8]، تعلیم و تربیت و موضوعات اساسی دیگر بحث می‌کرد.

در سال ۱۹۵۸ وی مجموعهٔ مختلطی دربارهٔ جبر علمی و آزادی در روزگار دانش جدید[9]،

---

1. Actuality, Ideality, Existence, and God.
2. Explanatory Concept for teleology.
3. Negative.
4. Synthesis.
5. Sidney Hook.
6. Classics (= عُلُومِ قدیمه).
7. *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom.*
8. Legal Reasoning.
9. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science.*

چاپ کرد. هوک در این کتاب، مسألهٔ آزادی اجتماعی را با دقت بسیار بررسی کرده است.[۱]

پری میلر[۲] (ـ ۱۹۰۵م.) [شیکاگو، هاروارد]. تفکرات انگلستان جدید ـ شامل ارتدکس‌گرایی ماساچوست، ذهنیت پیورتین‌ها، و بویژه تفکرات جوناتان ادواردز ـ زمینه‌یی شده است که سخت مورد توجه میلر قرار گیرد. در سال ۱۹۵۰ وی منبع سرشاری از مآخذ دربارهٔ **متعالی‌انگاران**[۳] گردآوری کرد، که با پیشگامان این نهضت آغاز می‌شود، و روزگار ظهور و بر گل نشستن آن‌را با **نمودهای**[۴] ادبی و انتقادی، سیاسی و اجتماعی، و فلسفی و مذهبی آن‌ها بخوبی نشان می‌دهد. این کتاب شامل یکصدوهفت مقاله است: شانزده تا از اورستس برانسون[۵]، سیزده تا از جرج ریپلی[۶]، و نیز شش مقاله به ترتیب هر یک از آن‌ها از جیمزاف. کلارک[۷]، تئودور پارکر[۸]، و مارگارت فولر[۹]؛ و باقی نیز از تعدادی متعالی‌انگاران دیگر.

فردریک میر[۱۰] (ـ ۱۹۲۱م.) [ردلندز]. مسایل فلسفی که در تعلیم و تربیت اثر می‌گذارند، مورد توجه این فیلسوف قرار گرفته است. وی به لوازم[۱۱] زندگانی در سطح عالی تأکید بسیار می‌کند، و مشکلات جوانان، و تربیت، و بسیج آن‌ها برضد غفلت و نادانی، و آموزش جهت بلوغ فکر و حیات آسوده را بررسی می‌کند.

میر همچنین فلسفه را با توجه به اسلوب شک‌آمیز و یک طبیعت‌گرایی مشابه با اسلوب سانتایانا مورد بحث قرار داده است. در سال ۱۹۵۰ وی جلد دوم کتاب خود را

---

۱. سیدنی هوک فیلسوفی است که «طبیعت‌گرایی» مناسب‌ترین عنوانی است که با وضع فلسفی او سازگار درمی‌آید، و ازاین‌رو نمی‌توان او را کردارگرایی اصیل (= Orthodox Pragmatist) نامید. سیدنی هوک در باب فلسفهٔ مارکس کتاب‌های کلان و متنوعی پرداخته است (به‌سوی فهم کارل مارکس، ۱۹۳۳؛ معنی مارکس، ۱۹۳۴؛ مسیحیت و مارکس‌گرایی، ۱۹۳۴؛ از هگل تا مارکس، ۱۹۳۶). و در دفاع از آن چنانکه می‌فهمید بسیار کوشیده است ولی با گذشت زمان معتقد شده است که مارکسیسم آن نیست که مارکس‌گرایان از آن جانبداری می‌کنند! (← مارکس و مارکس‌گرایان، میراث مبهم، لندن، ۱۹۵۵). [دائرة‌المعارف مختصر فلسفه، ۱۲۶].

2. Perry Miller. 3. The Transcendentalists. 4. Phases.

5. Orestes Brownson. 6. George Ripley. 7. James F. Clarke.

8. Theodore Parker. 9. Margaret Fuller. 10. Frederick Mayer.

11. Essentials.

در تاریخ فلسفه[1] بپایان آورد. این کتاب متفکران را از روزگار ماکیاولی تا اشپنگلر به‌توالی، دربر می‌گیرد.

سی. جی. دوکاس[2] (- ۱۸۸۱م.) [آنگولم[3]، براون علیا[4]]. با یک نظرگاه شامل در زمینهٔ فلسفه، دوکاس در باب جنبهٔ گوناگون آن از منطق، فلسفهٔ علوم، هنر و زیبایی‌شناسی، تعلیم و تربیت و مذهب کتاب نوشت.

در طبیعت، ذهن و مرگ[5] (۱۹۵۱) دوکاس مسألهٔ ذهن ـ جسم را مورد توجه قرار می‌دهد. اول از همه مفاهیم «ذهنی»، و «مادی» را باید به‌نحوی بیان کرد که کمتر از آنچه معمولاً هستند، مبهم جلوه کنند. چه همین ابهام پرسش‌ها یا مشکلاتی را دربارهٔ احساسات یا انبوه دریافته‌ها[6] پیش می‌آورد. وی می‌گوید: احساسات، ذهنی هستند: و بدینوسله ردی را که مور بر معنی‌انگاری نوشته نمی‌پسندد. امور ذهنی نیز عقلانی[7]، یا فعال[8]، یا مؤثر[9] هستند.

اعتقاد به جهان مادی، مرهون اعتقاد به اینست که اشراقات تشدیدی[10] بواسطهٔ رویدادهایی پدید می‌آیند که از جنس اشراقات ذهنی[11] نیستند. تجاربی جسمی ـ روحی[12] از این دست مأخذ معرفت از ساحت مادی است؛ و وجود همین ساحت ماده مایهٔ تداوم و پایداری تجربه است.

وی از بحث در مسألهٔ مشکل خطای ادراک[13] اجتناب می‌ورزد. ذهن یک جوهر[14] است، اما اگر اصطلاح «جوهر» بدرستی مفهوم گردد. عمل متقابل[15] ذهن و جسم، به علت، رخ می‌دهد. بقاء ذهن [= روح] پس از مرگ ممکن است. اگرچه شقوق فهم کردنی دیگر، بتجربه قابل بررسی نیستند.

کتاب بررسی فلسفی دین[16] (۱۹۳۵) بحثی است دقیق، بیطرفانه، غیرجزمی از ماهیت و وظیفهٔ مذهب. دوکاس در بحث‌های خود برای اثبات خدایی متعال[17] چندان شوق و

---

1. *History of Philosophy.*
2. C. J. Ducasse.
3. Angouleme.
4. Brown U.
5. *Nature, Mind and Death.*
6. Sensations of sensa.
7. Noetic
8. Conational.
9. Affective.
10. Pressure Intuitions.
11. Mental Intuitions.
12. Physicopsychical.
13. Problem of Conceptual Illusion.
14. Substance.
15. Interaction (= تفاعل).
16. *A Philosophical Scrutiny of Religion.*
17. Transcendent God.

دل‌سپردگی نشان نمی‌دهد، با وجود این با یک انسان‌مداری صرفاً مادی نیز مخالفت می‌ورزد. وی در مخالفت با طبیعت‌گرایی رفتاری[1] از نوعی دوبن‌انگاری حمایت می‌کند، و دربارهٔ پدیدارها نیز هوشیار است و آن‌ها را مانند امور غیرمادی[2] طبقه‌بندی نمی‌کند. دوکاس می‌پذیرد که مذهب در اندرون خود ارتدادها و سوءتعبیرهایی بهمراه دارد، که بسیاری را بسوی دیوانگاری[3] و سحر[4] می‌کشاند، ولی باز روی‌هم‌رفته معتقد است که به عنوان یک عامل سودمند اجتماعی[5] ترازو به سود آن می‌چرخد، و از آن جمله دیگرخواهی[6] و دلیری را تقویت می‌کند.

شر را باید به‌عنوان یکی از جنبه‌های طبیعیِ جهان مادی پذیرفت. چیزی که مذهب پیش از همه در آن مورد نیاز است. نظم بخشیدن و مساعدت کردن به هدف‌های اخلاقی است.

ریچارد فن میسس[7] (۱۹۵۳-۱۸۸۳م.) [لمبرگ[8]، استراسبورگ، استانبول، هاروارد]. وی در ریاضیات عملی متخصص بود، و مسایل گوناگون را در فیزیک مورد بحث قرار داد، و نیز در نظریهٔ احتمالات و آمار خدمات شایانی انجام داد. و از نظریهٔ «فرکانس» در احتمالات دفاع می‌کرد، و قبول داشت که همین نظریه با درجهٔ معینی از شک همراه است، و در این راه به نوعی پیمان کردارگرایانه[9] و یک تفویض انسان‌شناسانه[10] تکیه داشت.

کتاب او به‌نام حصول‌انگاری، پژوهشی در فهم انسانی[11] (۱۹۵۱)، بر پایهٔ کتابی بود که چند سال پیشتر بزبان آلمانی نوشته بود. میسس به‌عنوان یک حصول‌انگار با مابعدالطبیعهٔ سنتی[12] متأثر از واقعیت متعالی[13] مخالف بود. میسس عقاید خود را از نظرگاه فلسفهٔ اوگوست کنت، ماخ، و پوانکاره تا کارناپ، فرانک و شلیک و در کنار اصول موضوعهٔ آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. میسس ابهام و تعمیماتی را که در فراسوی تجربه انجام

---

1. Behavioristic Naturalism.
2. Paranormal.
3. Satanism.
4. Witchcraft.
5. Useful Social Factor.
6. Alturism.
7. Richard von Mises.
8. Lemberg.
9. Pragmatic Convention.
10. Anthropological Warrant.
11. *Positivism, a Study in Human Understanding.*
12. Traditional Metaphysics.
13. Transcendent Reality.

گیرد نکوهش می‌کرد. بحث وی همهٔ مباحث را ــ از زبان گرفته، که ابزاری برای اظهار همهٔ بحث‌هاست ــ تا فرایند تحلیل، ماهیت فرضیه‌های دقیق، علیت، و احتمال را دربر می‌گیرد، و شامل معجزات و کرامات ادعاآمیز[1] و معنی و حالت آن‌ها نیز می‌گردد. میسس همچنین کار بستن روش علمی را در تاریخ، و زمینه‌های زیست‌شناسی و اجتماعی مورد بحث قرار می‌دهد، و سخن را به استعمال این روش در مسایل ماتقدم[2] و کلی، و شعر و هنر نیز می‌کشاند. سرانجام در بررسی رفتار انسان، و روابطی که به مفاهیم «بایستن»[3] و «خواستن»[4] و «واجب بودن»[5] می‌انجامد، بحث در می‌پیوندد که به‌ترتیب جوهر **قانون**، **اخلاق** و روی‌هم‌رفته **مایهٔ جهت‌یابی** (اعمال) می‌شوند، و این اخیر خود اساس مذهب و جوهر آن است.

هر بخش و فصل، و سرانجام همهٔ کتاب خلاصه‌یی بهمراه دارد، و اندکی از معنی آن‌را باز می‌نماید. و این کار کتاب او را بسیار آسان و فهمیدنی ساخته است، و نمونه‌یی برجسته است از بیان مسائل علمی.

پل تیلیچ[6] (۱۹۶۵-۱۸۸۶م.) [پروس، برلین، درسدن، فرانکفورت، نیویورک‌سیتی، هاروارد]. این فیلسوف را بعنوان بزرگترین عامل مؤثر در احیاء اندیشهٔ دینی در این روزگاران بشمار آورده‌اند. فلسفهٔ او نو-ارتدکسی و دفاعی است از مذهب فوق‌طبیعی[7]، و بیشتر از کیرکگور متأثر است.

در خداشناسی نظام‌یافته[8] (۱۹۵۷-۱۹۵۱) وی از مسألهٔ عقل و وحی بحث کرده، و این دومی را در یک معنی گسترده‌تر نه تنها به عنوان امری فراتر از عقل می‌شمارد؛ بلکه مظهر هر فرایندی که حقیقت را مشهود سازد، تفسیر می‌کند. هستی خدا، مایهٔ یگانگی «هستی» و «خدا» می‌گردد. خدا، شخصی است. و چون هر شخصی خود-تعالی‌بخش[9] است، در خارج یا فراسوی جهان نیست و نه کاملاً در اندرون آن است، ولی با وجود این در اندرون اوست و آن‌را بی‌نهایت تعالی می‌بخشد.

سؤالات انسان وقتی دینی می‌شود که **تعلّق غایی** (Ultimate Concern) او را بیان کند،

---

1. Alleged Miracles.
2. The Problems of a priori.
3. "ought".
4. "Will".
5. "Must".
6. Paul Tillich, Johames.
7. Supernaturalism.
8. *Systematic Theology.*
9. Self - transcendent.

یعنی تعلّق یا علاقهٔ او را دربارهٔ آن چیزی که هستی یا نیستی او را تعیین می‌کند. این سؤالات در کلام با جواب‌هایی که از تجلّی ذات (Self- manifestation) و واقعیت الهی برمی‌آید ارتباط یافته است. جواب‌های مربوط به معنیِ هستیِ انسان از راه تجریدِ عقلی بدست نمی‌آید، بلکه تنها از راهِ ایمان و عزم شخصی قابل حصول است.

اصطلاح کلیدی در کلامِ این متکلّم مسیحی (Correlation) یعنی «پیوندِ مستقیمِ انسان با خدا»ست.

وحی[1] خدا در مسیح متمرکز گشته است، و اوست که یگانگی یا بیزاری[2] انسان از خدا را نمایان یا متمثل می‌سازد، و باز همین وحی است که انسان را با خدا سازش[3] دوباره می‌دهد. اهمیت انسان با پژوهش دربارهٔ مسیح تاریخی[4] دریافته نمی‌شود؛ و این کار همواره بی‌توفیق می‌ماند. این مقصود را شخص می‌تواند در حیات جدید کلیسا بیابد. این نیروی نجات یا رستگاری است که معنی آن در فراسوی بیان صوری عقاید[5] قرار گرفته است.

عشق، قدرت، و عدالت[6] (۱۹۵۴) ترکیب تفاسیر گوناگون را عرضه می‌کند. بنظر تیلیچ، وحدت این امور جدایی‌ها و تنش‌های آن‌ها را بهم نزدیک می‌کند. این امور نه تنها در هستی و عقل ریشه دوانیده‌اند، بلکه نیروهای جهانی هستند ــ نه این که صرفاً واکنش‌های انسان باشند. این سه درهم‌دیگر نفوذ می‌کنند. نیروی هستی خداست. آرزوی نیرومندی، کوشش برای تشبه به‌خداست و به‌وسیلهٔ عشق و عدالت تقویت می‌گردد. شر، مولود فرار ماست از سرشت راستین خودمان.

مذهب انجیلی و پژوهش برای واقعیت غایی[7] (۱۹۵۵) در داستانِ انجیل یک رشته نمودارها را می‌بیند که همه در وراء پژوهش واقعیت غایی است، و بیشتر در مسألهٔ ارتباط خدا-انسان[8] و ظهور خدا در سیر تاریخ متمرکز است. در این کتاب همچنین به همهٔ مسایل هستی‌شناسی اشارت رفته، و به‌ویژه از ماهیت واقعیت، و جایگاه انسان در ارتباط با آن ــ که باید فلسفه به‌مناسبت از آن بحث کند ــ سخن رفته است.

---

1. Revelation.
2. Estrangement.
3. Reconciliation.
4. Historical Jesus.
5. Dogmas.
6. *Love, Power, and Justice.*
7. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.*
8. Divine - human relationship.

گابریل مارسل[1] (۱۹۷۳-۱۸۸۹مـ.) [پاریس، سنس[2]]. قابلیت‌های یک فیلسوف، یک درام‌نویس و نقاد، و مصنف موسیقی در وجود مارسل با هم ترکیب یافته است. مارسل در ارتباط فلسفه کالریج به فلسفهٔ شلینگ کتاب نوشت، و با توجه یافتن به فلسفهٔ اصالت موجود آلمانی[3]، و نیز فلسفهٔ سارتر، یک اصالت موجودی مسیحی کاتولیک[4] شد. مارسل به‌ویژه به‌مبحث وجود خدا توجه بسیار یافت؛ و به معنی «وجود» بنحوی که به خدا اطلاق می‌گردد. وی فلسفهٔ رویس را خواند، و آن‌را نقطهٔ انتقال از مذهب معنوی مطلق[5] به اصالت موجود یافت. نکتهٔ مهمی که دربارهٔ انسان باید بخاطر داشت اینست که وی یک مسافر[6] است، و در روزگاری بحرانی زندگی می‌کند. ولی او بیشتر از یک خودِ محدود است؛ این انسان در یک اقدام وسیع تهورآمیز شرکت می‌جوید، یعنی از راه ارتباط[7] و تعالی[8] با امید گلاویز می‌شود و در پیشگاه خدا به تعظیم می‌افتد. حیات، نوعی اسارت[9] است، که در آن ناامیدی با امیدواری مقابله و پیکار می‌کنند.

امیدواری نهایی برای فرار باید از راه پاسخ به وجود نامحدود[10] ــ که هر کس همه چیز خود را بدون شرط به او مرهون است ــ بیابد.

مارسل در کتاب ایمان و واقعیت[11] (۱۹۵۱مـ.)، تحلیلی را که از پیش آغاز کرده بود، دنبال می‌کند. هستی‌شناسی صرفاً مربوط به هستی من نیست، بلکه با گوهر یا ماهیت هستی ارتباط دارد. و آن باید تنها از راه مفهوم ذهنیت متقابل[12] شناخته گردد، و همین اساسی‌ترین واقعیتی است که نشان می‌دهد «ما هستیم» با دیگران؛ و هر کس تنها از راه ارتباط و اشتراک در زندگانی با دیگران، دریافته می‌شود.

وحدت اساسی، همه از راه عشق[13] تحقق می‌یابد که خطاب بدیگری می‌گوید: «تو نباید بمیری».[14] هستی راستین توقف ندارد؛ او همهٔ اشیاء و امکنه را به‌سوی تعالی می‌کشاند. در نظر آوردن انسان به‌صورت شیء خودکار[15] بی‌بهره کردن او از گوهر هستی

---

1. Gabriel Marcel.
2. Sens.
3. Teutonic existentialism.
4. Catholic Christian Existentialist.
5. Absolute Idealism.
6. Traveler.
7. Communion.
8. Transcendence.
9. Captivity.
10. Infinite Being.
11. *Faith and Reality.*
12. Intersubjectivity.
13. Love.
14. "thou shalt not die".
15. Mechanism.

است. ایمان، که اعتقاد بکسی است، نوعی گرو یا وثیقه[1] است که از راه افتادگی و نیایش حاصل می‌گردد، و از این راه شخص وابستگی خود را به خدا درمی‌یابد. از راه توفیق، شخص آزاد است یا می‌تواند در دیگری نفوذ کند و توجه او را به جهانی نامحدود بکشاند. صدقه[2]، نوعی ذهنیت متقابل است.

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این فیلسوفِ بزرگ و مُتنفِّذ گوییم:

این عقیده که مبادی مذهبِ اصالت وجود با مسیحیّت سازگار است، عقیدهٔ اصالتِ وجودیِ کاتولیک مذهب گابْریل مارسِل است، امّا چنین می‌نماید که او به این نتایج از راه انتقادِ شخصی خود از ایدالیسم رسیده، و چندان تحت تأثیرِ کیرکگور نبوده است.[3] مارسل، به‌ویژه از این نظر اهمّیّت دارد که نتایج اخلاقی تعمیم‌ها و تجریدهایِ انگیزه‌هایی را که در این راه مؤثّرند با مهارت نشان داده است. مثلاً او معتقد است که جنگ‌ها به نُدرت اتّفاق می‌افتادند اگر به جایِ تجریداتی چون «فاشیست‌ها» و «کمونیست‌ها» افراد ویژهٔ انسانی را جایگزین می‌کردیم.[4]

مارسل به طرز شگفتی یک متفکّر «فریبنده»[5] است. فیلسوفی است که خلاصه کردن افکار او به غایت دشوار است. این اِشکال، تا حدودی از آنجا ناشی شده است که فلسفهٔ او در روزنامه‌ها، نمایش‌نامه‌ها، مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و کتاب‌ها پراگنده است و او هرگز نکوشیده است تا اندیشه‌های خود را به طرز منظمی عرضه کند. ولی بنظر می‌رسد که اشکالی که خلاصه‌کننده با آن بیشتر مواجه می‌شود، مربوط به ماهیّت اندیشه‌های اوست تا به اینکه آن‌ها در نوشته‌های گوناگون پراگنده است. مارسل یک متفکّر شخصی است. بدین معنی که وی بر مبنای تجاربی که در زندگی خود او اهمّیّت ویژه داشته‌اند و به نظر او معنی مابعدالطبیعی و دلالت‌های آن را دربر داشته‌اند، می‌اندیشد.

بنابراین تفکّرات او بخشی یا جزئی از **خط مشی روحانی**[6] اوست. از این سخن مقصود من این نیست که تفکّر او بر گرد تجارب ممتازی می‌چرخد از آن تجارب ممتازی که یک

---

1. "pledge".

2. Charity.

3. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 8/965, art., "existentialism".

4. G. Marcel, *Men Against Humanity*, pp. 91- 22, Eng. trans., London, 1952.

5. "Elusive".

6. Spiritual Itinerary.

عارف[1] دارد. برعکس، مارسل دربارهٔ تجاربی چون امید، عشق و وفاداری اندیشه می‌کند که در اصل هر کسی می‌تواند در آن‌ها شریک گردد. وی در تفکّرات خویش در جهان بسته با عالم خارج از خود ساکن نمی‌ماند. به وسیلهٔ تفکّر او به سطح ارتباط و کلّی شدن[2] پیش می‌رود. ولی تفکّرات او شکل کشف «نتایج» را به خود نمی‌گیرد. آن‌ها بیشتر رشته‌هایی از کاوش‌های گوناگون دربارهٔ موضوعات است. بنابراین، با توجّه به آن‌ها ما بیشتر جریان کنونی تفکّر را دنبال می‌کنیم تا یاد گرفتن نتایجی که به آن‌ها رسیده‌ایم. بی‌شکّ مارسل به «نتایجی» می‌رسد؛ ولی اغلب آن‌ها به درستی منطقی[3] نیستند جز اینکه به این نتایج، وی از راه فرایند تفکّر شخصی والایی رسیده است. بنابراین هیچ خلاصه منظّمی از اندیشهٔ او واقعاً نمی‌تواند روح فلسفهٔ او را منتقل کند.

با وجود این، هر کس باید از جایی آغاز کند. و ما در اینجا با فرقی که هر نویسنده‌یی دربارهٔ مارسل تذکّر داده آغاز می‌کنیم، یعنی فرق میان مسأله و راز[4]. یک «مسأله» پرسشی است که صرفاً به طور عینی می‌توان مورد دقّت قرارش داد، پرسشی که هستی پرسش‌گر[5] در آن وارد نیست. یک مسألهٔ ریاضی در این باره مثال خوبی است. البته ما می‌توانیم به غایتْ علاقمند به مسایل ریاضی باشیم؛ و این نیز آشکار است که این ما هستیم که مسأله را طرح و مورد توجه قرار می‌دهیم. ولی وقتی‌که آن را بررسی می‌کنیم، روی‌هم‌رفته از خودمان جدا می‌شویم؛ مسأله را عینیّت می‌بخشیم، و درست آن را در برابر خودمان می‌نهیم، و خود را از آن شکل بیرون قرار می‌دهیم. البته ممکن است دلایلی چند اتّفاقی[6] باشد که بویژه در حلّ کردن مسأله برایمان مهمّ باشد (برای نمونه، ممکن است برای آزمون سختی در جلسه‌یی نشسته باشیم)؛ ولی خودمان را چندان در آن مسأله وارد نمی‌کنیم تا آنجا که خود مسأله فی‌نفسه موردنظر باشد، ما صرفاً موضوع معرفت‌شناسانه[7] هستیم، و دیگری یا حتّی یک ماشین می‌تواند جای ما را بگیرد. ولی یک «راز» پرسشی است که هستی پرسش‌گر نیز در آن وارد است، بنابراین در بررسی پرسش یا موضوع، پرسش‌گر نمی‌تواند خود را نادیده بگیرد و یا از موضوع کنار بکشد. فرض کنید که هر یک از ما بپرسیم «من کیستم» یا «من چیستم؟» ما می‌توانیم دربارهٔ این

---

1. Mystic.
2. Universalization.
3. Intelligible (= معقول).
4. "problem" and "Mystery".
5. Questioner.
6. Accidental Reasons.
7. Epistemological Subject.

مسأله از خارج همچنانکه یک روانشناس انجام می‌دهد، اندیشه بکنیم. پس از آن از این پرسش یک «مسأله» بسازیم. ولی با انجام دادنِ این کار، ما پرسش‌گر را از حساب بیرون گذاشته‌ایم، بدین معنی که پرسش‌گر نمی‌تواند همانند موضوعِ روانشناس عینیّت یافته باشد و هم اینجاست آن چیزی که به اصطلاح از تحلیل می‌گریزد! با وجود این، اگر ما بخواهیم که دربارهٔ «تمامیت»[1] خودمان پرسش کنیم، باید خودی را که هم سؤال را می‌پرسد و هم بررسی می‌کند، بررسی کنیم. ولی نمی‌توانیم خودمان را به عنوان پرسش‌گر عینیّت بدهیم. بنابراین، از برای بررسی کلّیّت وجود خودمان، ما باید روش تفکّر دیگری جز روش عینیّت بخشیدن[2] بکار ببریم. زیرا روش تفکّری که مناسب «مسایل» است مناسب و در خود کشف «اسرار» نیست.

ولی پیش از آنکه جلوتر برویم بهتر است این نکته را روشن سازیم که اینجا واژهٔ «سِرّ» را نباید به معنی کلامی آن، که به معنی حقیقتی است که از خدا الهام شده و به تنهایی با دلیل انسانی قابل اثبات نیست، بفهمیم. همچنین نباید «سر» را به معنی چیز پیچیدهٔ رازآمیزی بگیریم که اکنون به سبب نبودن وسایل برای پاسخ دادن به مسألهٔ مربوطه آن را نمی‌دانیم. «راز» نه حقیقت الهام شده است نه ناشناخته. این کلمه برای دلالت به آن چیزی بکار می‌رود که به تجربه درمی‌آید، ولی به طریقی که در آن به آسانی از ذهن یا شناسنده کنار بگیرند، عینیّت‌پذیر نمی‌تواند باشد.

این موضوع ممکن است با بیان فرقی که مارسل میان «تفکّر نخستین» و «تفکّر دومین»[3] قائل شده روشن‌تر گردد. و برای تبیین این فرق، ما از عشق واقعی مثال می‌آوریم. مقدّم بر همه سطح بی‌واسطهٔ تجربه است که سطح وجودی هم می‌گویند. پرویز و مریم به همدیگر عاشق‌اند. ما اینجا یک وحدت راستین داریم. هر یک از آن‌ها بی‌شکّ، دربارهٔ دیگری می‌اندیشند؛ ولی، ما فرض خواهیم کرد که هیچیک عموماً دربارهٔ عشق فکر نمی‌کنند. عشق‌بازی و تفکّر دربارهٔ عشق فعالیّت‌های قابل تشخیصی هستند.

حال فرض کنیم که پرویز، که نسبت به مریم عشق می‌ورزد، می‌خواهد به روشنی در باب ماهیّت عشق بیندیشد. یک راه این کار اینست که پرویز از کار عاشقی عقب

---

1. Totality.
2. The Method of objectification.
3. "First Reflection" and "Second Reflection".

می‌نشیند برای اینکه در آن بنگرد و از خارج آن را تحلیل کند؛ او عشق را عینیّت می‌بخشد، و آن را از خود دور می‌سازد، به مانند یکی از اعیان متعلّق به عموم که خارج از وجود اوست، و از اوجداست. وضع او وضعِ یک عاشق نیست، بلکه وضع یک دانشور[1] است. شاید وی پس از آن، اقدام به تحلیل و توصیفِ کار عشق‌بازی در اصطلاحات روانشناسی بکند. یا ممکن است فرض‌هایی بر مبنای روش فروید بسازد و در آن منشأ و ماهیّت کار عشق‌بازی را دنبال نماید. پرویز، دیگر پرویز عاشق مریم نیست؛ او نمونه‌یی از یک ذهن علمی است که موضوع خود را به طرز غیرشخصی بررسی می‌کند و آن‌را به عوامل یا اجزاء ترکیب‌کنندهٔ آن تجزیه و تحلیل می‌کند. برای اینکه منظور کنونی او از مریم دیگر آن معشوقهٔ یگانه نیست: او تنها موضوع فعّالیّتی است که به عین مبدّل شده و برای یک تحلیل و توصیف علمی ذهنیّت یافته است. جادوی عشق در برابر روشنایی شدید دانش غیرشخصی و عینی، رنگ خود را باخته است.

این نوع از تفکّر به وسیلهٔ مارسل «تفکّر نخستین» نامیده شده است. و روشن است که در مثالی که ما برای این مسأله آورده‌ایم، آنچه عشق نامیده می‌شود در استعمال فنّی مارسل به عنوان یک «مسأله» بررسی شده است. تفکّر نخستین، که در آن عینی شدن و مفهوم «مسأله» با هم گرد می‌آیند.

در سطح تفکُّر نخستین، وحدت تجربهٔ بی‌واسطهٔ ماقبل تفکّر[2] از میان می‌رود. ولی ممکن است که نوع دیگری از تفکّر رخ بنماید که مارسل «تفکّر دومین»اش نامیده و می‌کوشد تا آنجایی که ممکن است بیواسطگی تجربه را با تفکّر بهم آمیزد. برای آنکه موضوع را با مثالی که زده‌ایم ادامه بدهیم، ممکن است با تفکّری مواجه شویم که همهٔ اوقات وحدت راستین محقّقی را با ارتباط عشقِ شخصی او حفظ کند. پرویز تفکّر می‌کند، ولی او تا آنجا که این کار ممکن باشد از درونِ خود تجربه تفکّر می‌کند، نه از خارج. وی دربارهٔ معنی مابعدُالطبیعی عشق به عنوانِ ارتباط یا آمیزشِ اشخاص که به منزلهٔ اشتراک در وجود[3] است اندیشه می‌کند. او هرگز نمی‌پرسد که عشق صرفاً از برون‌سوی چگونه بنظر می‌رسد؟ ولی آیا این تجربه برای من از خودم به عنوانِ «شخصِ

---

1. Scientist.
2. Pre - reflective Immediate Experience.
3. "Participation in Being [= مُساهمت در هستی].

انسانی»[1] در ارتباط با دیگری و نیز ارتباط با هستی عموماً چیزی را فاش می‌سازد؟ او دیگر با یک «مسأله» سروکار ندارد، بلکه سروکار او با «سِرّ» است. اینجاست که تفکّر دومین و مفهوم «سرّ» بهم می‌رسند.

آشکارا همهٔ این نکته‌ها سخت دشوار است. تا زمانی که شخص دربارهٔ مفاهیم کلّی به تفکّر می‌پردازد، چنین می‌اندیشد که همه را می‌فهمد. مقصود من این است که کسی می‌تواند رؤیای مقیّد کردن بی‌واسطگی سطح وجودی را دریابد که در زمان تفکّر در سطح نخستین یا تحلیل علمی، گم شده باشد. ولی هرگاه کسی شروع به بیان یا کوشش به تحدید دقیق ماهیّت تفکّر دومین می‌کند همو به زودی گرفتار مشکلات می‌شود. با وجود این، دست‌کم یک چیز روشن است. درست همچنانکه مارسل، جزماً با همهٔ نیروهای اجتماعی یا سیاسی‌یی که می‌خواهند شخص انسانی را بکلّی «عینیّت» بدهند، و او را به چیزی مبدّل سازند که قابل اشارت با «آن»[2] باشد، و صرفاً شماره‌یی از کلّ یا جمع، یا او را تنها مبدّل به کار یا تکلیف اجتماعیش سازد، مخالفت می‌ورزد. بنابراین، در فلسفه، وی نه تنها با حصول‌گرایی ضدّیّت نشان می‌دهد، بلکه با معنی‌انگاری یا مذهبِ معنویِ مطلق[3] (که خود زمانی به صورت آنگلوساکسنی آن مجذوب شده بود) و نیز با همهٔ اشکال فلسفه‌هایی که به نظر او تسلیم روح «عینی‌کردن»[4] می‌شوند و بویژه از تجارب واقعی شخص انسانی به عنوان شخص طفره می‌روند یا آن را نادیده می‌گیرند، یا آن‌را تحریف می‌کنند، مخالفت شدیدی می‌ورزد. درواقع، مفهوم شخص در فلسفهٔ او چنان اهمّیّت دارد که (ما) می‌خواهیم نتایج مورد نظر خود را متمرکز در این سؤال بکنیم که «من کیستم؟» یا «معنی شخص بودن» چیست؟

شرط اساسیِ انسان، بودن اوست در وضعی یا شأنی، نه در این یا آن شأن بخصوص، بلکه در جهان. من از آغازی که در جهان بوده‌ام با هستی شرکت داشته‌ام و نسبت به آن «باز»[5] بوده‌ام. ارتباط ذهن ـ عین[6] در سطح تفکّر ظهور می‌یابد؛ ولی «فرض»[7] نخستین خودم به عنوان یک خودِ خودبسته[8] نیست بلکه خودی است که در جهانست، و در وضعی یا شأنی حضور دارد.

1." Human person".
2. "It".
3. Absolute Idealism.
4. "objectification".
5. "Open".
6. "Subject - Object Relation".
7. Datum (= معلوم).
8. "Self - Enclosed Ego".

افتادنِ من به ورطهٔ ترکیب متحیّز ـ جسمانی[1]، یا کیهان[2] از طریق کالبد من بوده است. من به صورت «تجسّم‌یافته» یا «مُتَجَسِّد»[3] به جهان، آمده‌ام. این بدان معنی نیست‌که جسم من صرفاً ابزاری است که به وسیلهٔ آن پیام‌هایی (احساساتی) از جهانی که برای من بیگانه است دریافت می‌کنم. کالبد من ابزاری نیست که من، بدان معنی که مالک و بکاربرنده یک قلمِ خودنویس یا یک دستگاه دوربین هستم، مالک و بکاربرندهٔ آن نیز باشم. درست است که من می‌توانم بگویم «من یک کالبد دارم»، ولی ارتباط من به کالبد خودم با واژهٔ «داشتن» بطور کافی بیان نمی‌شود. و نه بدرستی با این عبارت بیان می‌شود که بگوییم من «کالبد خودم هستم». هیچیک از این دو بیان کافی نیست. ارتباط من با کالبدم «رازآمیز»[4] است. ارتباط مذکور «تبدیل‌ناپذیر»[5] است، و از نوع خودش است و نظیر ندارد: آن خودش را از برای توصیف در اصطلاحاتی چون «داشتن» که از جهان اعیان گرفته شده عاریه نمی‌دهد. ولی به هر صورت، من از طریق «تجسم»، در هستی شریک می‌شوم، بویژه در جهان متحیّز جسمانی.

با وجود این، من در هستی صرفاً به معنی کیهان مادی طبیعی اشتراک نمی‌یابم. به‌عنوان یک شخص انسان، اساساً من نسبت به «دیگران» باز هستم. ولی ارتباط من با انسان‌های دیگر از دو راه عمده امکان‌پذیر می‌شود. نخست اینکه، شخص دیگر برای من «عین» یا «آن» [ضمیر اشاره] باشد. این مطلب از چندین راه روشن می‌گردد. برای نمونه، در این نوع «عشق» که در آن یک انسان برای دیگری تنها وسیله‌یی یا ابزاری از برای رضایت باطن خود او باشد. در این صورت انسان پیشین برای دومین به منزلهٔ «موضوع» [چیز یا وسیله] است. باز مثال دیگری می‌زنیم که چندان «نمایان»[6] نباشد. مادام که کسی برای من چیزی بیشتر از رانندهٔ تراموای بی‌نام و نشان نیست، او برای من یک «موضوع» یا «آلت» است. ما بر اثر ارتباط ذهن ـ عین بهم برخورده‌ایم که مشخصهٔ سطح تفکر نخستین است. دوم اینکه، یک انسان می‌تواند صرفاً برای من یک «عین»، یک «آن»، یک «او» نباشد، بلکه یک «تو»[7] باشد. اینجا ما در سطح تداخل ذهنیّت[8] هستیم. در این سطح، وقتی من تنگی یا محدودیّت خودپرستی یا خودگرایی و ارتباط ذهن ـ عین را تعالی

---

1. Spatio - Temporal.
2. The Cosmos.
3. "Incarnated".
4. "Mysterious".
5. "Irreducible".
6. "Dramatic".
7. "tu, Du".
8. "Intersubjectivity".

می‌دهم، آنجا روابط شخصی مانند عشق و وفاداری و «بودن در حضور دیگران»[1] ظاهر می‌گردد که از راه تفکّر دومین می‌توان بررسی و معاینه کرد. در سطح تداخل ذهنیّت من آگاهانه شرکت خودم را در هستی در سطح ارتباط و اشتراک[2] شخصی درمی‌یابم و به خود اختصاص می‌دهم.

در این سطح از تداخل ذهنیّت نیاز یا «اضطرار»[3] من نسبت به هستی تا حدودی برآورده شده است. من با ارتباط با دیگری و با وفاداری نسبت به دیگران، رابطهٔ «دارا بودن» (یک عین) و بودن خود را در ساحت هستی تعالی می‌بخشم. دیگران برای من حضور دارند، نه ضرورةً به معنی محلّی یا مکانی آن‌ها، و ما هر دو در هستی مشارکت می‌کنیم، و این مشارکت در فعالیّتی مانند عشق‌بازی مکان مقتضی و سزاوار خود را می‌یابد. ولی نیاز من به هستی در مطلق و نامشروط جا می‌گیرد، اگرچه از حوزهٔ محدود و مشروط نیز برکنار نیست. من آرزومند یک خود ـ متعهدسازی مطلق و یک وفاداری و صمیمیّت مطلق هستم. من ممکن است نخست از طریق روابط انسانی این آرزو را بپذیرم. ولی تأمل به من نشان می‌دهد که این کار مستلزم «احضار تو مطلق»[4] است که او بنیاد هستی و ارزش است و همو به تنهایی «وفاداری ابدی»[5] را ممکن می‌سازد. از این جهت در جست‌وجوی روابطی که در سطح تداخل ذهنیّت ظهور می‌یابد، من خدا را به‌عنوان مطلق متعال شخصی یا شخص مطلق متعال «کشف می‌کنم»، و از جهت‌یابی شخصیّت خودم از طریق «تو»ی مطلق یا خداآگاه می‌شوم. من از آغاز به هستی باز هستم؛ و اختصاص آگاهانهٔ این باز بودن[6] از طریق تعالی دادن خود با ارتباط با دیگران منتهی به یک خود ـ پیوندی[7] شخصی در سپاس و ستایش خدا می‌گردد. از طریق تفکّر دومین در روابطی که در سطح تداخل ذهنیّت بظهور می‌رسد، و از قیاس با وجود من به عنوان یک شخص، متوجه معنی مابعدالطبیعی آن‌ها می‌شوم. من به طور شایانی یک شخص انسانی می‌شوم تنها از طریق خود ـ تعالی بخشی، تنها از طریق آگاهی راستین به ارتباط خودم با دیگر انسان‌ها و نیز با خدا.

---

1. "Disponsibility".
2. Communion.
3. "Exigency" (= ضرورت؛ اقتضا).
4. The "Invocation of the absolute thou".
5. "Eternal Fidelity".
6. "Open-ness".
7. Self - Relating.

بنابراین، مارسل می‌کوشد که حسّ عمق و آگاهی از معنی مابعدالطبیعی را نزد عموم از نو بیدار کند. او اغلب با واژه‌های آشنایی چون «داشتن» یا «حضور» آغاز می‌کند و به تدریج معنی آن‌را تحلیل می‌کند. برای یک لحظه، ممکن است فکر کنیم که به یک **تحلیل‌گر لسانی**[۱] گوش فرامی‌دهیم. ولی به‌زودی او را در حالی می‌یابیم که معنی مابعدالطبیعی را که ظاهراً در پشت پردهٔ واژهٔ معمولی و «عامیانه»[۲] پنهان بوده به روی ما باز می‌کند. ممکن است بگوییم که او با فاش ساختن کاربردهای تجربهٔ شخصی سروکار دارد، اما او این کار را با «**قبلی فرض کردن**»[۳] یک رشته مبادی یا مفاهیم که دلالت بر یک نظام کلّی، و پس از آن جای دادن تجربه در این قالب از **پیش دریافته**[۴] نمی‌کند، بلکه بیشتر می‌کوشد که معنی مابعدالطبیعی یک تجربه را از درون خود همان تجربه بِدَر آورد. او می‌کوشد تا ما را وادار کند که بنگریم و ببینیم و تأکید کنیم تا اینکه برای ما قضایایی را به معنی «اثبات» قیاسی[5] ثابت گرداند.

درواقع، نبودن «برهان» در نوشته‌های مارسل، این امکان را فراهم می‌سازد که در خواننده یک حسّ ناخشنودی بوجود بیاید. البته این درست است که بعید می‌نماید که کسی از این مطلب شکایت داشته باشد که وی وجود جهان خارجی و اشخاص دیگر را به‌درستی ثابت نمی‌کند.

برای اینکه این مطلب به‌کلّی روشن است که هر کوششی که در این راه انجام داده شود، شدیداً با نظرگاه او ناسازگار[۶] و ناهماهنگ درخواهد آمد. اگر مفروض بنیادی[۷] همانا **خودی** است که در جهان هست، و اگر آگاهی از **خود** به عنوان ذهن تنها همطراز[۸] با آگاهی از عین ظهور می‌یابد، و اگر معرفت شخص از خودش «بالملازمه»[۹] با معرفت از دیگران رشد می‌یابد، به قدر کفایت روشن خواهد بود که کوشش در اثبات خطا بودن **خود واقع‌انگاری**[۱۰] بکنیم، اگرچه درواقع دانسته یا مفروض پیشین **خود خود ـ بسته و خود جداگشته**[۱۱] بوده است. و نظر مارسل در اینجا با نظر عمومی یا نظرگاه عموم مردم

---

1. Linguistic Analyst.
2. "Trivial".
3. "Presupposing".
4. Preconceived.
5. Deductive.
6. Inconsistent.
7. Fundamental Datum.
8. Pari Passu (= At the same rate of pace).
9. "Concomitantly".
10. Solipsism (= من آیینی = عندیت).
11. Isolated Ego.

مسأله از خارج همچنانکه یک روانشناس انجام می‌دهد، اندیشه بکنیم. پس از آن از این پرسش یک «مسأله» بسازیم. ولی با انجام دادنِ این کار، ما پرسش‌گر را از حساب بیرون گذاشته‌ایم، بدین معنی که پرسش‌گر نمی‌تواند همانند موضوعِ روانشناس عینیّت یافته باشد و هم اینجاست آن چیزی که به اصطلاح از تحلیل می‌گریزد! با وجود این، اگر ما بخواهیم که دربارهٔ «تمامیت»[1] خودمان پرسش کنیم، باید خودی را که هم سؤال را می‌پرسد و هم بررسی می‌کند، بررسی کنیم. ولی نمی‌توانیم خودمان را به عنوان پرسش‌گر عینیّت بدهیم. بنابراین، از برای بررسی کلّیّت وجود خودمان، ما باید روش تفکّر دیگری جز روش عینیّت بخشیدن[2] بکار ببریم. زیرا روش تفکّری که مناسب «مسایل» است مناسب و در خود کشف «اسرار» نیست.

ولی پیش از آنکه جلوتر برویم بهتر است این نکته را روشن سازیم که اینجا واژهٔ «سِرّ» را نباید به معنی کلامی آن، که به معنی حقیقتی است که از خدا الهام شده و به تنهایی با دلیل انسانی قابل اثبات نیست، بفهمیم. همچنین نباید «سر» را به معنی چیز پیچیدهٔ رازآمیزی بگیریم که اکنون به سبب نبودن وسایل برای پاسخ دادن به مسألهٔ مربوطه آن را نمی‌دانیم. «راز» نه حقیقت الهام شده است نه ناشناخته. این کلمه برای دلالت به آن چیزی بکار می‌رود که به تجربه درمی‌آید، ولی به طریقی که در آن به آسانی از ذهن یا شناسنده کنار بگیرند، عینیّت‌پذیر نمی‌تواند باشد.

این موضوع ممکن است با بیان فرقی که مارسل میان «تفکّر نخستین» و «تفکّر دومین»[3] قائل شده روشن‌تر گردد. و برای تبیین این فرق، ما از عشق واقعی مثال می‌آوریم. مقدّم بر همه سطح بی‌واسطهٔ تجربه است که سطح وجودی هم می‌گویند. پرویز و مریم به همدیگر عاشق‌اند. ما اینجا یک وحدت راستین داریم. هر یک از آن‌ها بی‌شکّ، دربارهٔ دیگری می‌اندیشند؛ ولی، ما فرض خواهیم کرد که هیچیک عموماً دربارهٔ عشق فکر نمی‌کنند. عشق‌بازی و تفکّر دربارهٔ عشق فعالیّت‌های قابل تشخیصی هستند.

حال فرض کنیم که پرویز، که نسبت به مریم عشق می‌ورزد، می‌خواهد به روشنی در باب ماهیّت عشق بیندیشد. یک راه این کار اینست که پرویز از کار عاشقی عقب

1. Totality.
2. The Method of objectification.
3. "First Reflection" and "Second Reflection".

می‌نشیند برای اینکه در آن بنگرد و از خارج آن را تحلیل کند؛ او عشق را عینیّت می‌بخشد، و آن را از خود دور می‌سازد، به مانند یکی از اعیان متعلّق به عموم که خارج از وجود اوست، و از اوجداست. وضع او وضعِ یک عاشق نیست، بلکه وضع یک دانشور[1] است. شاید وی پس از آن، اقدام به تحلیل و توصیفِ کار عشق‌بازی در اصطلاحات روانشناسی بکند. یا ممکن است فرض‌هایی بر مبنای روش فروید بسازد و در آن منشأ و ماهیّت کار عشق‌بازی را دنبال نماید. پرویز، دیگر پرویز عاشق مریم نیست؛ او نمونه‌یی از یک ذهن علمی است که موضوع خود را به طرز غیرشخصی بررسی می‌کند و آن‌را به عوامل یا اجزاء ترکیب‌کنندهٔ آن تجزیه و تحلیل می‌کند. برای اینکه منظور کنونی او از مریم دیگر آن معشوقهٔ یگانه نیست: او تنها موضوع فعّالیّتی است که به عین مبدّل شده و برای یک تحلیل و توصیف علمی ذهنیّت یافته است. جادوی عشق در برابر روشنایی شدید دانش غیرشخصی و عینی، رنگ خود را باخته است.

این نوع از تفکّر به وسیلهٔ مارسل «تفکّر نخستین» نامیده شده است. و روشن است که در مثالی که ما برای این مسأله آورده‌ایم، آنچه عشق نامیده می‌شود در استعمال فنّی مارسل به عنوان یک «مسأله» بررسی شده است. تفکّر نخستین، که در آن عینی شدن و مفهوم «مسأله» با هم گرد می‌آیند.

در سطح تفکُّر نخستین، وحدت تجربهٔ بی‌واسطهٔ ماقبل تفکّر[2] از میان می‌رود. ولی ممکن است که نوع دیگری از تفکّر رخ بنماید که مارسل «تفکّر دومین»اش نامیده و می‌کوشد تا آنجایی که ممکن است بیواسطگی تجربه را با تفکّر بهم آمیزد. برای آنکه موضوع را با مثالی که زده‌ایم ادامه بدهیم، ممکن است با تفکّری مواجه شویم که همهٔ اوقات وحدت راستین محقّقی را با ارتباط عشقِ شخصی او حفظ کند. پرویز تفکّر می‌کند، ولی او تا آنجا که این کار ممکن باشد از درونِ خود تجربه تفکّر می‌کند، نه از خارج. وی دربارهٔ معنی مابعدُالطبیعی عشق به عنوانِ ارتباط یا آمیزشِ اشخاص که به منزلهٔ اشتراک در وجود[3] است اندیشه می‌کند. او هرگز نمی‌پرسد که عشق صرفاً از برون‌سوی چگونه بنظر می‌رسد؟ ولی آیا این تجربه برای من از **خودم** به عنوانِ «شخصِ

---

1. Scientist.
2. Pre - reflective Immediate Experience.
3. "Participation in Being [= مُساهمت در هستی].

انسانی»[1] در ارتباط با دیگری و نیز ارتباط با هستی عموماً چیزی را فاش می‌سازد؟ او دیگر با یک «مسأله» سروکار ندارد، بلکه سروکار او با «سِرّ» است. اینجاست که تفکّر دومین و مفهوم «سرّ» بهم می‌رسند.

آشکارا همهٔ این نکته‌ها سخت دشوار است. تا زمانی که شخص دربارهٔ مفاهیم کلّی به تفکّر می‌پردازد، چنین می‌اندیشد که همه را می‌فهمد. مقصود من این است که کسی می‌تواند رؤیای مقیّد کردن بی‌واسطگی سطح وجودی را دریابد که در زمان تفکّر در سطح نخستین یا تحلیل علمی، گم شده باشد. ولی هرگاه کسی شروع به بیان یا کوشش به تحدید دقیق ماهیّت تفکّر دومین می‌کند همو به زودی گرفتار مشکلات می‌شود. با وجود این، دست‌کم یک چیز روشن است. درست همچنانکه مارسل، جزماً با همهٔ نیروهای اجتماعی یا سیاسی‌یی که می‌خواهند شخص انسانی را بکلّی «عینیّت» بدهند، و او را به چیزی مبدّل سازند که قابل اشارت با «آن»[2] باشد، و صرفاً شماره‌یی از کلّ یا جمع، یا او را تنها مبدّل به کار یا تکلیف اجتماعیش سازد، مخالفت می‌ورزد. بنابراین، در فلسفه، وی نه تنها با حصول‌گرایی ضدّیّت نشان می‌دهد، بلکه با معنی‌انگاری یا مذهبِ معنویِ مطلق[3] (که خود زمانی به صورت آنگلوساکسنی آن مجذوب شده بود) و نیز با همهٔ اشکال فلسفه‌هایی که به نظر او تسلیم روح «عینی‌کردن»[4] می‌شوند و بویژه از تجارب واقعی شخص انسانی به عنوان شخص طفره می‌روند یا آن را نادیده می‌گیرند، یا آن‌را تحریف می‌کنند، مخالفت شدیدی می‌ورزد. درواقع، مفهوم شخص در فلسفهٔ او چنان اهمّیّت دارد که (ما) می‌خواهیم نتایج مورد نظر خود را متمرکز در این سؤال بکنیم که «من کیستم؟» یا «معنی شخص بودن» چیست؟

شرط اساسیِ انسان، بودن اوست در وضعی یا شأنی، نه در این یا آن شأن بخصوص، بلکه در جهان. من از آغازی که در جهان بوده‌ام با هستی شرکت داشته‌ام و نسبت به آن «باز»[5] بوده‌ام. ارتباط ذهن ـ عین[6] در سطح تفکّر ظهور می‌یابد؛ ولی «فرض»[7] نخستین خودم به عنوان یک خودِ خودبسته[8] نیست بلکه خودی است که در جهانست، و در وضعی یا شأنی حضور دارد.

1." Human person".
2. "It".
3. Absolute Idealism.
4. "objectification".
5. "Open".
6. "Subject - Object Relation".
7. Datum (= معلوم).
8. "Self - Enclosed Ego".

افتادنِ من به ورطهٔ ترکیب متحیّز ـ جسمانی[1]، یا کیهان[2] از طریق کالبد من بوده است. من به صورت «تجسّم‌یافته» یا «مُتَجَسِّد»[3] به جهان، آمده‌ام. این بدان معنی نیست‌که جسم من صرفاً ابزاری است که به وسیلهٔ آن پیام‌هایی (احساساتی) از جهانی که برای من بیگانه است دریافت می‌کنم. کالبد من ابزاری نیست که من، بدان معنی که مالک و بکاربرنده یک قلمِ خودنویس یا یک دستگاه دوربین هستم، مالک و بکاربرندهٔ آن نیز باشم. درست است که من می‌توانم بگویم «من یک کالبد دارم»، ولی ارتباط من به کالبد خودم با واژهٔ «داشتن» بطور کافی بیان نمی‌شود. و نه بدرستی با این عبارت بیان می‌شود که بگوییم من «کالبد خودم هستم». هیچیک از این دو بیان کافی نیست. ارتباط من با کالبدم «رازآمیز»[4] است. ارتباط مذکور «تبدیل‌ناپذیر»[5] است، و از نوع خودش است و نظیر ندارد: آن خودش را از برای توصیف در اصطلاحاتی چون «داشتن» که از جهان اعیان گرفته شده عاریه نمی‌دهد. ولی به هر صورت، من از طریق «تجسم»، در هستی شریک می‌شوم، بویژه در جهان متحیّز جسمانی.

با وجود این، من در هستی صرفاً به معنی کیهان مادی طبیعی اشتراک نمی‌یابم. به‌عنوان یک شخص انسان، اساساً من نسبت به «دیگران» باز هستم. ولی ارتباط من با انسان‌های دیگر از دو راه عمده امکان‌پذیر می‌شود. نخست اینکه، شخص دیگر برای من «عین» یا «آن» [ضمیر اشاره] باشد. این مطلب از چندین راه روشن می‌گردد. برای نمونه، در این نوعِ «عشق» که در آن یک انسان برای دیگری تنها وسیله‌یی یا ابزاری از برای رضایت باطن خود او باشد. در این صورت انسان پیشین برای دومین به منزلهٔ «موضوع» [چیز یا وسیله] است. باز مثال دیگری می‌زنیم که چندان «نمایان»[6] نباشد. مادام که کسی برای من چیزی بیشتر از رانندهٔ تراموای بی‌نام و نشان نیست، او برای من یک «موضوع» یا «آلت» است. ما بر اثر ارتباط ذهن ـ عین بهم برخورده‌ایم که مشخصهٔ سطح تفکر نخستین است. دوم اینکه، یک انسان می‌تواند صرفاً برای من یک «عین»، یک «آن»، یک «او» نباشد، بلکه یک «تو»[7] باشد. اینجا ما در سطح تداخل ذهنیّت[8] هستیم. در این سطح، وقتی من تنگی یا محدودیّت خودپرستی یا خودگرایی و ارتباط ذهن ـ عین را تعالی

---

1. Spatio - Temporal.
2. The Cosmos.
3. "Incarnated".
4. "Mysterious".
5. "Irreducible".
6. "Dramatic".
7. "tu, Du".
8. "Intersubjectivity".

می‌دهم، آنجا روابط شخصی مانند عشق و وفاداری و «بودن در حضور دیگران»[1] ظاهر می‌گردد که از راه تفکّر دومین می‌توان بررسی و معاینه کرد. در سطح تداخل ذهنیّت من آگاهانه شرکت خودم را در هستی در سطح ارتباط و اشتراک[2] شخصی درمی‌یابم و به خود اختصاص می‌دهم.

در این سطح از تداخل ذهنیّت نیاز یا «اضطرار»[3] من نسبت به هستی تا حدودی برآورده شده است. من با ارتباط با دیگری و با وفاداری نسبت به دیگران، رابطهٔ «دارا بودن» (یک عین) و بودن خود را در ساحت هستی تعالی می‌بخشم. دیگران برای من حضور دارند، نه ضرورةً به معنی محلّی یا مکانی آن‌ها، و ما هر دو در هستی مشارکت می‌کنیم، و این مشارکت در فعالیّتی مانند عشق‌بازی مکان مقتضی و سزاوار خود را می‌یابد. ولی نیاز من به هستی در مطلق و نامشروط جا می‌گیرد، اگرچه از حوزهٔ محدود و مشروط نیز برکنار نیست. من آرزومند یک خود ـ متعهدسازی مطلق و یک وفاداری و صمیمیّت مطلق هستم. من ممکن است نخست از طریق روابط انسانی این آرزو را بپذیرم. ولی تأمل به من نشان می‌دهد که این کار مستلزم «احضار تو مطلق»[4] است که او بنیاد هستی و ارزش است و همو به تنهایی «وفاداری ابدی»[5] را ممکن می‌سازد. از این جهت در جست‌وجوی روابطی که در سطح تداخل ذهنیّت ظهور می‌یابد، من خدا را به‌عنوان مطلق متعال شخصی یا شخص مطلق متعال «کشف می‌کنم»، و از جهت‌یابی شخصیّت خودم از طریق «تو»ی مطلق یا خداآگاه می‌شوم. من از آغاز به هستی باز هستم؛ و اختصاص آگاهانهٔ این باز بودن[6] از طریق تعالی دادن خود با ارتباط با دیگران منتهی به یک خود ـ پیوندی[7] شخصی در سپاس و ستایش خدا می‌گردد. از طریق تفکّر دومین در روابطی که در سطح تداخل ذهنیّت بظهور می‌رسد، و از قیاس با وجود من به عنوان یک شخص، متوجه معنی مابعدالطبیعی آن‌ها می‌شوم. من به طور شایانی یک شخص انسانی می‌شوم تنها از طریق خود ـ تعالی بخشی، تنها از طریق آگاهی راستین به ارتباط خودم با دیگر انسان‌ها و نیز با خدا.

---

1. "Disponsibility".
2. Communion.
3. "Exigency" (= ضرورت؛ اقتضا).
4. The "Invocation of the absolute thou".
5. "Eternal Fidelity".
6. "Open-ness".
7. Self - Relating.

بنابراین، مارسل می‌کوشد که حسّ عمق و آگاهی از معنی مابعدالطبیعی را نزد عموم از نو بیدار کند. او اغلب با واژه‌های آشنایی چون «داشتن» یا «حضور» آغاز می‌کند و به تدریج معنی آن‌را تحلیل می‌کند. برای یک لحظه، ممکن است فکر کنیم که به یک **تحلیل‌گر لسانی**[1] گوش فرامی‌دهیم. ولی به‌زودی او را در حالی می‌یابیم که معنی مابعدالطبیعی را که ظاهراً در پشت پردهٔ واژهٔ معمولی و «عامیانه»[2] پنهان بوده به روی ما باز می‌کند. ممکن است بگوییم که او با فاش ساختن کاربردهای تجربهٔ شخصی سروکار دارد، اما او این کار را با «**قبلی فرض کردن**»[3] یک رشته مبادی یا مفاهیم که دلالت بر یک نظام کلّی، و پس از آن جای دادن تجربه در این قالب از **پیش دریافته**[4] نمی‌کند، بلکه بیشتر می‌کوشد که معنی مابعدالطبیعی یک تجربه را از درون خود همان تجربه بِدَر آورد. او می‌کوشد تا ما را وادار کند که بنگریم و ببینیم و تأکید کنیم تا اینکه برای ما قضایایی را به معنی «اثبات» قیاسی[5] ثابت گرداند.

درواقع، نبودن «برهان» در نوشته‌های مارسل، این امکان را فراهم می‌سازد که در خواننده یک حسّ ناخشنودی بوجود بیاید. البته این درست است که بعید می‌نماید که کسی از این مطلب شکایت داشته باشد که وی وجود جهان خارجی و اشخاص دیگر را به‌درستی ثابت نمی‌کند.

برای اینکه این مطلب به‌کلّی روشن است که هر کوششی که در این راه انجام داده شود، شدیداً با نظرگاه او ناسازگار[6] و ناهماهنگ درخواهد آمد. اگر مفروض بنیادی[7] همانا خودی است که در جهان هست، و اگر آگاهی از خود به عنوان ذهن تنها همطراز[8] با آگاهی از عین ظهور می‌یابد، و اگر معرفت شخص از خودش «بالملازمه»[9] با معرفت از دیگران رشد می‌یابد، به قدر کفایت روشن خواهد بود که کوشش در اثبات خطا بودن **خود واقع‌انگاری**[10] بکنیم، اگرچه درواقع دانسته یا مفروض پیشین خود خود ـ بسته و خود جداگشته[11] بوده است. و نظر مارسل در اینجا با نظر عمومی یا نظرگاه عموم مردم

---

1. Linguistic Analyst.
2. "Trivial".
3. "Presupposing".
4. Preconceived.
5. Deductive.
6. Inconsistent.
7. Fundamental Datum.
8. Pari Passu (= At the same rate of pace).
9. "Concomitantly".
10. Solipsism (= من آیینی = عندیت).
11. Isolated Ego.

متناسب درمی‌آید. زیرا هیچکس واقعاً و جداً به خود واقع‌انگاری معتقد نیست. با وجود این طبیعی است که بپرسند که مارسل چگونه نشان می‌دهد که خدا وجود دارد. زیرا در آنجا که جهان خارج و مردمان دیگر وارد حوزهٔ تجربهٔ عمومی می‌شوند، خدا متعالی است. ولی ما باید به خاطر داشته باشیم که مارسل با هدایت انسان به نکته‌یی که در آن خدا به عنوان تو مطلق[1] «محسوب می‌شود» سروکار دارد، و برای نمونه، براهین وجود یک «علّت اولی»[2] بنظر می‌رسد به نسبت با نیل به این غایت ارتباط و ارزش اندکی دارد، اگر انسانی به ماندن در سطح «تفکّر نخستین» پافشاری بکند، نهایت کاری که از او ساخته است این می‌تواند باشد که خدا را در حقیقت به عنوان یک «عین»[3] نشناسد، نتیجه‌یی که از یک قیاس یا از یک فرض نجومی نیز بدست می‌آید. ولی اگر یک انسان خودش را در سطح «تفکّر دومین» جای بدهد، او می‌تواند خدا را به عنوان مطلق شخصی که به روابطی که در سطح تداخل ذهنیّت ظهور می‌یابند معنی و ارزش می‌بخشد، کشف کند. بنظر می‌رسد که ما اینجا به شرح فرقی قدیم می‌رسیم و آن فرق خدای فیلسوفان، و خدای ابراهیم و اسحق و یعقوب است. البته منظور این نیست که نظرگاه مارسل را کافی می‌دانیم، بلکه تنها می‌خواهیم توجه خوانندگان را به ماهیّت نظر او جلب کنیم. در نظر او کشف خدا در سطح تفکّر دومین «تفکّر مشتاقانه»[4] است تنها برای مردی که با سرسختی در سطح تفکّر نخستین باقی می‌ماند و دیدگان خود را به معنی مابعدالطبیعی تجربهٔ شخصی فرو می‌بندد.

از این نظر که مارسل یک کاتولیک معتقد بود، ممکن است به ذهن برخی از خوانندگان بگذرد که فلسفهٔ او نتیجهٔ کاتولیک‌گرایی خود اوست، جز اینکه تفکّرات او با مهارت تنظیم گشته تا سرانجام زیر عنوان مستدعیات و نیازهای انسان به مفهوم الوهیّت بینجامد. ولی این نظری اشتباه خواهد بود. گذشته از این واقعیّت که وی در تفکّرات خویش به جزمیات[5] کاتولیک متوسّل نمی‌شود، پایه‌های روشن فلسفی او بسیار پیش‌تر از آن ریخته شده بود که وی به سال ۱۹۲۹ به کلیسا رسید، یعنی وقتی‌که سی‌ونه ساله شده بود. البته خط سیر روحانی او، همچنانکه پیش از این گفتیم، بخش عمدهٔ تفکّرات فلسفیِ او را تشکیل می‌دهد و همین او را به مسیحیّت رهبری کرد؛ و البته او در پرتو

---

1. "Absolute thou". 2. "First Cause". 3. "Object".
4. "Wishful thinking". 5. Dognas.

ایمان مسیحی خود فیلسوف‌نمایی می‌کند، به این دلیل ساده که او به عنوان گابریل مارسل همواره چون یک شخص انسانی محدود تفکّر و تأمّل می‌کند. ولی وی یک «متکلم نقابدار یا تلبیس‌گر مسیحی»[1] نیست: وی یک فیلسوف است و یک فیلسوف باقی می‌ماند، فیلسوفی با اندیشهٔ نشان‌دار اصیل و والا.[2]

نلسون گودمن[3] (۱۹۹۴-۱۹۰۶م.) [بستن، فیلادلفیا]. گودمن پژوهش‌های ویژه‌یی در نظریهٔ منطقی و نظریهٔ معرفت کرده و مقالات گوناگونی در موضوعات این علوم نوشته است. در سال ۱۹۵۱ گودمن کتاب ساختمان نمود[4] را نوشت، که کوشش بسیار برجسته‌یی است برای بکار بردن روش‌های منطق نموداری در ساحت پدیدارها، بنابر عقیدهٔ خود او که: باید مسایل فلسفی را این چنین پژوهش و بحث کرد. با وجود این البته گودمن خود را به‌روشنی متعهد به پذیرش پدیدارانگاری[5] یا نام‌انگاری[6] نمی‌داند، اگرچه فلسفهٔ او شباهت نزدیک به این دو فلسفه دارد. این کتاب کوشش مفصلی است برای از میان بردن اختلاط و برهمی مباحث فلسفه؛ کوششی چنان دقیق، که جز یک خوانندهٔ دقیق هر کس دیگری را دچار حیرت و سرگردانی می‌سازد.

گودمن در سه بخش، نخست از ماهیت و روش‌های فلسفهٔ منطقی[7]، دوم از ضرورت‌هایِ ترکیبِ منطقیِ[8] درست، و سوم از اختیار لغات یا اصطلاحات فوق منطقی[9] بحث می‌کند. وی پس از این کار به نمونه‌های نظام‌ها و روابط کیفیات یا کمیات (= اجزاء) می‌پردازد. سرانجام گودمن به طبقه‌بندی کیفیات می‌پردازد، و حساب جامعه و فاضلهٔ شکل و مقدار را بیان می‌کند، و از آن‌ها به ساحت جهان مادی و طبیعی می‌رسد و از آن‌ها نیز به‌تفصیل سخن می‌دارد.

---

1. Disguised Catholic theologian.

۲. کاپلستون، فلسفهٔ معاصر، ۲۲۴-۲۱۳، ترجمهٔ نگارنده، زَوّار، تهران، ۱۳۵۸ هـ. شـ. و نیز، ←:
Ency of Philosophy, Vol. 5/153-155. ed, by Paul Edwards, N.Y. - London, 1972.

3. H. Nelson Goodman.
4. *The Structure of Appearance.*
5. Phenomenalism.
6. Nominalism.
7. Logical Philosophy.
8. The Requirements of accurate Logical Constructions.
9. Extra - Logical.

جی. ان. فلیو[1] (-۱۹۲۳مـ.) [آکسفورد، آمستردام، کیلی]. این فیلسوف به‌سبب توجه و علاقهٔ شدیدی که به‌منطق نظری و عملی دارد، شناخته شده است. با چاپ کردن منطق و زبان[2] (۱۹۵۴- ۱۹۵۱)، که حاوی دو مجلد از مقالات است، وی مسایل بنیادی زبان، مسایل زمان و استقراء، معلومات حسی[3]، پژوهش‌پذیری[4] و جز آن را مورد بحث قرار داده، و در این میان از مسایل اجتماعی، سیاسی، و مفاهیم دینی هم غافل نمانده است.

فلیو این کار را بدون استعمال نمودارهای صوری، که در کارهای دیگران مستعمل است، انجام داد. مقولات، معنی «وجود»، روابط عِلّیّ، و معرفت اذهان دیگران نیز، مورد توجه او قرار گرفته است.

کتاب فلیو به‌نام رسالاتی دربارهٔ تحلیل مفهومی[5] روش تفکر او را در بحث از نظریه‌های مربوط به معنی، تبیین، اعتبار[6] و جز آن، و نیز رابطهٔ مابعدالطبیعه با منطق، و معنی فضای چهار بعدی ادامه داده است.

آلبرت بالز[7] (۱۹۵۷- ۱۸۸۷مـ.) [چارلوت سویل[8]]. اگرچه توجه او بـه هـمهٔ تـاریخ فلسفه، حتی پیش از یونانیان، معطوف بوده، به‌تفصیل در فلسفهٔ هابز و اسپینوزا نیز بحث کرده، و بویژه بر فلسفهٔ سیاسی بسیار تأکید داشته است. بالز به متفکران فرانسوی نیز علاقمند بوده. رهبری وی در فلسفه، روانشناسی و علوم انسانی بویژه در جنوب شناخته شده است.

شاهکار او دکارت و ذهن جدید[9] (۱۹۵۲) نام دارد، و به‌سبب آن جایزهٔ بوتلر[10] از سوی دانشگاه کلمبیا به او داده شد. این کار، ثمرهٔ مطالعاتِ همهٔ دورهٔ حیات بـالز بـود. وی می‌گوید: با دکارت و ذهن او بود که میراث عقلانی جدید ما مقرر گشت و جنبشی آغاز گردید که به علم و صنعت نیز سرایت کرد و گرایش یا میلی[11] را تجدید کرد که دست‌کم تا دورهٔ توماس آکوئینی عقب‌تر نمی‌رود. محرک بنیادی، استفسار[12] یا پژوهش است، که

---

1. A. G. N. Flew.
2. *Logic and Language.*
3. Sense data.
4. Verifiability.
5. *Essays on Conceptual Analysis.*
6. Validity.
7. Albert G. A. Balz (= بالتز).
8. Charlottesville.
9. *Descartes and the Modern Mind.*
10. Nicholas M. Butler Medal.
11. Tendency.
12. Inquiry.

ماهیت تفکر[1] نیز همان است، و همین محرک تا به حال مایهٔ استنباط‌های بسیار شده است. بنابراین دکارت کوشیده است که یک روبنای فلسفی[2] بر پایهٔ علم بنیاد کند.

به‌نظر بالز معرفت‌شناسی، قلب فلسفه است. «خردمندی»[3] باید تعدیلاتی[4] میان «دعاویی» که در باب طبیعت می‌شود، و «مذاهبی» که در غایات آن اظهار شده، انجام دهد.

دیوید بومگارت[5] (- ۱۸۹۰م.) [ارفورت[6]، برلین، نیویورک‌سیتی]. وی بیشتر به زمینه‌های اخلاقی یهود، و رمانتیسم پرداخته است. در کتاب بِنتم و اخلاق امروز[7] (۱۹۵۲) وی معتقد است که یک ارزش‌یابی مجدد از روش بِنتم راهی پیشنهاد می‌کند که برای اخلاق پایهٔ درست‌تری است، علیرغم تجدیدنظر یا تکمیلی که فلسفهٔ اخلاقی او نیاز دارد. هم فلسفهٔ حصول‌انگاری و هم مابعدالطبیعه را باید جدی گرفت، و نباید هیچیک از آن‌ها را مخالف دیگری شمرد. بِنتم در تحلیل حصول‌انگاری لذت‌جویانهٔ خود استوار و دقیق بود، و البته دربارهٔ او قضاوت درست نکرده‌اند.

این کتاب گسترش بنیادی فکر بنتم را با در نظر گرفتن محرک‌ها، افسانه‌ها و انتقاد نکات درست آن‌ها عرضه می‌کند. همچنین بومگارت اندیشه‌های اخلاقی پیش از بنتم را یاد می‌کند، و با در نظر گرفتن همهٔ آن‌ها تفسیرهایی از اخلاق خود بدست می‌دهد، و اهمیت آن‌ها را برای نظام‌های اخلاقی معاصر بازگو می‌کند.

نویسنده، نوشته‌های ناشناختهٔ سابق بِنتم را مانند بحثی دربارهٔ حکومت[8]، تفسیری بر تفاسیر[9]، در ضمن نوشته‌های مشهور او مانند مقدمه‌یی بر اصول اخلاق و قانون[10]، و کتاب‌هایی که به‌وسیلهٔ لوئی دومونت دوژنو[11] چاپ شده، و نیز آخرین کتاب او بنام سیاههٔ سرچشمه‌های عمل[12]، و عدل، اقتصاد و نوشته‌های مذهبی او می‌آورد. در پایان همهٔ این‌ها

---

1. Thought (= Cogito). 2. Philosophical Superstructure.
3. "Wisdom". 4. Adjustments. 5. David Baumgardt.
6. Erfurt. 7. *Bentham and the Ethics of today.*
8. *Fragment on Government.* 9. *Comment on Commentaries.*
10. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* 11. Louis Dumont de Genève.
12. *Table of the Springs of Action.*

رساله‌یی آمده است دربارهٔ اینکه مذهب بِنتم «ورشکسته» است یا نه. بومگارت همچنین تاکنون شش ضمیمهٔ کوتاه از بحث‌های منتشر نشدهٔ بِنتم را بچاپ رسانیده است.

ریچارد مک‌کی‌اون[1] (- ۱۹۰۰م.) [نیوجرسی، پاریس، نیویورک سیتی، شیکاگو]. مک‌کی‌اون در ایالات متحده، و پاریس تربیت شد و یکی از دانشمندان و فیلسوفان، و مدیران بزرگ شد. وی در سازمان‌های بین‌المللی به مقام والایی دست یافته، و در تعلیم فلسفه تأثیر بسزایی داشته است. همچنین در مسایل مربوط به ایجاد حسن تفاهم[2] میان ملت‌ها، و جنبش‌های جهانی در راه صلح، کارهای درخشانی انجام داده است. مطالعات او ارسطو، سده‌های میانه، و روزگاران جدید را دربر می‌گیرد. کی‌اون علاقهٔ ویژه‌یی به آزوکا (هند)[3] از خود نشان داده، و نیز به تفکرات اسپینوزا علاقمند شده است.

درکتاب آزادی و تاریخ، معنی‌شناسی مشاجرات فلسفی[4] (۱۹۵۲) کی‌اون، مظاهر تازهٔ فلسفه را برخلاف زمینه‌های تاریخی و فرض‌های نظری آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. معنی‌شناسی تاریخی[5] و معنی‌شناسی فلسفی[6] بترتیب **علاقه‌های** مردان عمل و مردان نظر را عرضه می‌کند. وی همچنین تحلیل را در سه نوع طبقه‌بندی می‌کند: **جدالی**[7] (که آزادی و تاریخ را بعنوان مظاهر طبیعت انسان بحث می‌کند)، **منطقی**[8] (که با قانون عمومی سروکار دارد)، **مشاجره‌یی**[9] (پژوهشی در گردآوری و تلفیق معلومات). تضادهای میان مفاهیم در اثر تضادهای مذهب فلسفی و عمل سیاسی گسترش یافته است.

درکتاب تفکر، فعل و انفعال[10] (۱۹۵۴) وی از مواضع گوناگون مقالاتی گردآوری کرده تا نشان دهد که تاریخ یک گفت‌وگوی مکرر بی‌پایانِ بازگردنده است: در باب برخی

---

1. Richard P. McKeon.	2. Rapprochment (= تجدید روابط حسنه).

3. Asoka (India).

ـ آزوکا (حدود ۲۳۲ ق.م.) امپراطور هندی است، که پس از فتوحات، توبه کرده به مذهب بودا درآمد، و همین کار مایهٔ رسمی شدن مذهب مذکور در هند شد.

4. *Freedom and History, the Semantics of Philosophic Controversies.*

5. Historical Semantics.	6. Philosophical Semantics.	7. Dialectical.

8. *Logical.*	9. *Problematic.*

10. *Thought, Action and Passion*

موضوعات بنیادی چون: عشق، حقیقت، آزادی، تقلید؛ که در علم، اخلاقیات، هنر، و معانی و بیان اظهار شده است.

چارلز مور[1] (- ۱۹۰۱م.) [شیکاگو، یل، هاوایی]. مور در گسترش ارتباطهای فلسفی میان غرب و شرق کوشیده است. این کوشش از رساله‌هایی در فلسفهٔ شرق و غرب[2] بروشنی مشهود است، که در سال ۱۹۵۲ چاپ شد، و درواقع گزارشی از دومین مجمع فیلسوفان غرب ـ شرق در دانشگاه هاوایی در سال ۱۹۴۹ بود. این کتاب از روش‌شناسی‌هایی که در شناخت معرفت مذهب بودایی، چینی و هندی و فلسفهٔ مغرب بکار رفته، بحث می‌کند. همچنین مابعدالطبیعهٔ چینی، بودایی، و تفکر غربی را در این کتاب عرضه می‌کند. بخش سوم کتاب شامل مقالاتی دربارهٔ چین، هندوستان، و مغرب‌زمین است، و فرهنگ اجتماعی، اخلاق و مباحث روحی، و بویژه مفاهیم قانونی، و نظریهٔ ارزش[3] را در این کشورها مورد بررسی قرار می‌دهد.

ویلفرید سلارز[4] (۱۹۸۹ ـ ۱۹۱۲م.) [دانشگاه میشیگان، ایالت ایووا[5]، می‌ناپولیس[6]، یل]. این فیلسوف در چاپ یک مجلد کتاب از مقالات گوناگون در تحلیل فلسفی[7] (۱۹۴۹) به فیگل پیوست. وی و فیگل همچنین نشریهٔ جدیدی بنیاد کردند به‌نام پژوهش‌های فلسفی.[8]

وی همچنین با یکی از همکاران دیگرش در چاپ کردن کتابی به‌نام مطالعاتی در نظریهٔ اخلاقی[9] (۱۹۵۲) همراه شد، که اساساً مرکب بود از مقالات و فصولی از نویسندگان انگلیسی و چند آمریکایی، که مباحث اخلاقی برجسته‌یی را دربرداشت، به‌ویژه گفتارهای جی.ای. مور[10] را در سال ۱۹۰۳. موادی که این کتاب‌ها دربرداشتند نظرگاه‌های گوناگون را دربارهٔ مذهب طبیعی[11]، اشراق‌انگاری[12] و نظریهٔ هیجانی[13] شامل می‌شد، و برخی از مقاله‌ها در روانشناسی رفتار و حس تکلیف[14] سخن می‌گفت.

---

1. Charles A. Moore.
2. *Essays in East - West Philosophy.*
3. Theory of Value.
4. Wilfrid S. Sellars.
5. Iowa State.
6. Minneapolis.
7. Philosophical Analysis.
8. *Philosophical Studies.*
9. *Readings in Ethical Theory.*
10. G. E. Moore.
11. Naturalism.
12. Intuitionism.
13. Emotive Theory.
14. Sense of Obligation.

نیز آزادی، تقصیر یا گناه و مسؤولیت، و جریان تصویب یا تجویز در آن‌ها مورد بحث قرار گرفته بود.

رادا کریشنان[1] (۱۹۷۵ - ۱۸۸۸م.) [هند جنوبی، بنارس[2]، کلکته، دهلی]. رادا کریشنان یکی از عالمان و سیاستمداران بسیار ممتاز هند است. وی بسیار کوشیده است تا ذهن هندی را برای جهان انگلیسی‌زبان تفسیر کند. کریشنان روح مذهبی هند و فلسفهٔ معنوی[3] آن‌را بیان کرده، آن‌را با اندیشهٔ غربی سنجیده است. وی همچنین نوشته‌های فلسفی هند را با سی. ای. مور ترجمه کرده و از جمله مآخذ برجسته (که در میان آن‌ها برخی عموماً ناشناخته مانده) موجود در زبان انگلیسی قرار داده است. کریشنان بعنوان نایب رئیس جمهور اتحادیهٔ هند[4]، در تاریخ تمدن، و جنبهٔ نظری و عملی آن، هر دو علاقهٔ بسیار ابراز کرده است.

رادا کریشنان با همکاران خود تاریخ فلسفه، مغرب و مشرق[5] (۱۹۵۳) را چاپ کرد، و در ضمنِ اینکار خطِّ اختلافی را که میان دو سنت فلسفی وجود دارد فرو بشکند. رادار کریشنان به‌وسیلهٔ آوردن مغرب و مشرق در یک خط واحد، یک واقعهٔ تاریخی را در تاریخ فلسفه عرضه می‌کند؛ اگرچه اساساً این دو خطه را در دو مجلد جداگانه آورده است.

مجلدی که دربارهٔ مشرق‌زمین است از روزگار پیش از ودا[6] آغاز، و سیر تفکر را تا روزگار معاصر در هند، چین، و ژاپن دنبال می‌کند، و دانشمندان برجستهٔ این سده‌ها را بتفصیل عرضه می‌کند. این کتاب همچنین مآخذ باستانی[7]، مکاتب (مؤمن و مبتدع[8]) و نیز نهضت‌های بعدی را با اندک اشاره و توجه به ریاضیات و معرفت علمی، و زیبایی‌شناسی بیان می‌کند.

در مجلدی که از تفکر مغرب‌زمین سخن می‌دارد، محتویات کتاب شامل بحث کوتاهی از تفکر ایرانی و اسلامی است، و همراه آن‌ها بحثی از دانشمندان پیش از

---

1. Sarvepalli Radhakrishnan.
2. Benares.
3. Idealistic philosophy.
4. The Indian Union.
5. *History of Philosophy, Eastern and Western.*
6. Pre - Vedic.
7. Traditional sources.
8. Schools (Orthodox and Heterodox).

سقراط، و سپس قرون وسطی و سرانجام فلسفه معنی‌انگاری معاصر انگلیسی، ایتالیایی و امریکایی، و نیز حصول‌انگاری منطقی و مذهب اصالت موجود آمده است.

رنالد لوینسن[1] (- ۱۸۹۶م.) [هاروارد، دانشگاه مین[2]]. لوینسن کتاب خود را در دفاع از افلاطون[3] (۱۹۵۳) با توجیه این مطلب آغاز می‌کند که تفکرات فلسفی افلاطون هنوز بسیار زنده است، و بی‌دلیلْ مایهٔ خرابی‌هایی که در روزگار ما بوقوع پیوسته، شناخته شده است. و حق اینست که منتقدان، نقاط ضعف فلسفهٔ او را بیشتر از نقاط مثبت و مزایای آن جلوه‌گر ساخته‌اند؛ و نتیجه این شده که افلاطون و اندیشه‌های او بی‌اعتبار و بی‌وجهه قلمداد شده. دربارهٔ او چنین سخن گفته‌اند که گویی می‌بایست عقاید و فرهنگ ما را بیان می‌کرده تا عقاید خود و فرهنگ زمانش را. اتهاماتی که آسان بوی بسته‌اند، ردش مشکل است؛ بنابراین باید دربارهٔ او بیشتر از این‌ها بحث کرد.

در میان مسایلی که اندک بحثی در آن باره شده، **عشق افلاطونی**[4] وضع برده‌داری است؛ و اینکه وی دولت‌سالار[5] بود، و هیأت حاکمه را از پرسش آزاد می‌دانست، و به پادشاه اعتقاد داشت. ولی در همهٔ این موارد افلاطون چنان هم فرومایه[6] نبوده است که ترسیم شده است. با وجود این لوینسن با کسانی که از پذیرش پیشنهادهای افلاطون دربارهٔ حکومت آرمانی[7] ترس داشتند، دمساز است.

استفان تولمین[8] (- ۱۹۲۲م.) [لیدز[9]، آکسفورد، کیمبریج]. تولمین مقام عقل را در اخلاق بررسی کرد و بدین نتیجه رسید که تکلیف یا وظیفهٔ آن، موزون کردن کوشش‌هاست: در روابط فردی و اجتماعی.

تولمین در کتاب فلسفهٔ علم[10] (۱۹۵۳) کوشیده است تا منطق علوم طبیعی و برنامهٔ آن‌ها را با توجه به زمینه‌یی که با نظرگاه خود این دانشور سازگار است، نشان بدهد. این مطلب ضرورت دارد که ببینیم دانشور چه کار می‌کند تا اینکه گوش بدهیم که چه

---

1. Ronald B. Levinson.
2. U. Maine.
3. *In Defence of Plato*.
4. Platonic Love.
5. Totalitarian (= معتقد به کامل‌القوایی دولت).
6. Vile.
7. Ideal State.
8. Stephen E. Toulmin.
9. Leeds.
10. *The Philosophy of Science*.

می‌گوید. کار مهم او این بود که نمونه‌یی[۱] بسازد تا دقیقاً نشان بدهد که در جهان فیزیکی چه اموری رخ می‌دهد. تولمین کار خود را با تشبیهات و امثله[۲] دنبال می‌کند. این کار معقول‌تر است از اینکه قوانین عمومی و اصول اولیه پیدا کنیم. برای این منظور، وی همواره آزمایش‌های خود را تکرار یا تجدید می‌کند، و امور نادر[۳] را در کار خود دخالت نمی‌دهد، بلکه همواره مسألهٔ ویژهٔ معلومی را در نظر دارد. تولمین همیشه حاضر است که روش خود را تغییر دهد و «تکنیک»های تازه را بیازماید؛ وی می‌داند که استقراء، گردآوری[۴] ساده‌یی از آزمایش‌ها یا تجربه‌ها نیست و از عدم اطمینان در همهٔ نتایج آگاه است. همسانی[۵] همواره تابع درجات صراحت یا روشنی است.

تولمین همچنین دربارهٔ فواید و موارد استعمال استدلال[۶] چیز نوشته؛ و همو اظهار کرده است که دقیقاً اصول منطق قدیم و کاربردهای آن‌را تأکید نمی‌کند.

ویلمن شلدن[۷] (-۱۸۷۵م.) [ماساچوست، پرینستون، دارتموت[۸]، یل]. مفهوم تقابُل[۹] هستهٔ اصلی تفکرات این فیلسوف شده است. در کتاب فلسفهٔ مترقی آمریکا[۱۰] (۱۹۴۲) وی در قلب جریان اشیاء، جریانی یافت که **مولد تازگی**[۱۱] است. بر پایهٔ این جریان است که نظرگاه‌های گوناگون و فلسفه‌های مختلف بوجود آمده است؛ ولی صرفاً هیچیک از آن‌ها رقیب دیگری نیست. آن‌ها مکمل یکدیگرند، و در تباین‌ها ریشه دوانیده‌اند ـ معنی‌انگاری باشد یا طبیعت‌گرایی، وحدت‌انگاری باشد یا کثرت‌انگاری[۱۲]، عقل‌انگاری باشد یا نامعقول‌انگاری[۱۳] ـ ولی سرانجام همهٔ آن‌ها به چیزی می‌رسند که می‌شود آن‌را ترکیب مدرسی[۱۴] نامید.

معیارهای واقعیت عبارتست از حضور[۱۵]، نیرو، ربط، و عمل[۱۶]، از لابلای این

---

1. Model. 2. Analogies and Examples. 3. Random.
4. Accumulation. 5. Uniformity. 6. Uses of Argument.
7. Wilmon H. Sheldon. 8. Dartmouth.
9. Conception of Polarity (= استقطاب = قطبْ گِرَوی).
10. *America's Progressive Philosophy.* 11. Productive of Novelty.
12. Monism and Pluralism. 13. Rationalism and Irrationalism.
14. *Scholastic Synthesis.* 15. *Presentedness.* 16. *Coherence, and Action.*

معیارهاست که واقعیت‌پذیری امکانات[1] پدیدار می‌کرد، که هر یک از آن‌ها با دیگری سازگار است. اینست جریان طبیعت.

درکتاب خدا و تقابل، ترکیبی از فیلسوفان[2] (۱۹۵۴) نیز وی این افکار را به اندازهٔ زیادی ادامه و بسط می‌دهد. نظام‌ها با هم بوجود می‌آیند و از حقیقت[3] یک شکل مجسم[4] بدست می‌دهند. همهٔ این نظام‌ها جنبه‌های یک نظام جامع هستند که در رأس همهٔ آن‌ها یک علت واحد قرار گرفته، و آن خدا نامیده می‌شود. بنیادی‌ترین جنبهٔ واقعیت، فرآیند یا جریان[5] است که به پیشرفت یا ترقی[6] می‌انجامد. ماهیت غایی واقعیت از عقل تنها افزون‌تر است؛ این واقعیت همچنین اراده و تمایل است، و از این جنبه‌ها باید آن‌را «غیرعقلانی»[7] خواند. نزاع فیلسوفان سرانجام همه به مفهومی منتهی می‌گردد که در آیین ترسایی آن‌را حالت «خیرخواهانه»[8] گفته‌اند.

آرنولد توینبی[9] (ـ ۱۸۸۹مـ.) [لندن، آکسفورد]. وی مورخی فیلسوف است، و برای خاطر کوشش‌ها و پژوهش‌هایی که در روابط بین‌الملل و تاریخ تمدن و مذهب انجام داده، بشهرت رسیده است. وی همچنین جزو مؤلفان کتاب حق انسان برای دانستن[10] (۱۹۵۴) بوده که به‌مناسبت ارتباط با دویستمین سالگرد بنیاد دانشگاه کلمبیا چاپ شد.

کتاب پژوهش تاریخ[11] او، که از سال ۱۹۳۴ آغاز گشته بود، در سال ۱۹۵۴ به مجلد دهم رسید، و همهٔ آن‌ها حاوی پژوهش فلسفی تاریخ بود. تأثیر آن در میان دانشمندان، متکلمان[12] و دیگر اهل کتاب بسیار گسترده بوده است. این کتاب عظیم اسناد انبوهی از ترس‌ها و امیدهای انسان را ارائه می‌دهد، و بیشتر بر احساسات تودهٔ مردم بنیاد دارد. و از این جهت، با استقبال گرمی روبه‌رو شده است، بویژه با استقبال کسانی که مذهب را مایهٔ رهایی از شوربختی‌های فرهنگ معاصر می‌شمارند.[13]

---

1. Realizations of Possibilities.
2. *God and Polarity, a Synthesis of Philosophers.*
3. Truth.
4. Solid Precipitate.
5. Process.
6. Progress.
7. Irrational.
8. "Charitable".
9. Arnold Toynbee.
10. *Man's Right to Know.*
11. *Study of History.*
12. Theologians.

۱۳. توینبی در فلسفهٔ تاریخ خود «فرضیهٔ ادوار = Theory of Cycles» را جایگزین «مفهوم پیشرفت

←

رینهولد نیبور[1] (- ۱۸۹۲م.) [میسوری، دتروا[2]، یونیون سمیناری[3]]. نیبور اوقات خود را با هوشیاری کم‌نظیری مشغول پژوهش طبیعت انسان بویژه از نظرگاه‌های دینی و اجتماعی کرده است، و توانسته است از مفاهیم گناه، نجات، هدف‌های متعالی، و داوری نهایی[4] تفسیرهای جدیدی بکند. نیبور سیر ایمان را در سراسر مسیر تاریخ دنبال کرده، و سخت به نیازمندی‌های انسان، و به وضع نومیدکننده‌یی که خود را گرفتار آن کرده، حساس گشته است.

در کتاب واقع‌انگاری ترسایی و مسایل سیاسی[5] (۱۹۵۴) وی مسایل جاری را تحلیل، و خوشبینی آزادیخواهانی را که از تشخیص راستین شرارت در رفتار آدمی ناتوان‌اند، انتقاد می‌کند. به‌نظر او انسان در دو قلمرو[6] زندگی می‌کند: قلمرو طبیعت، و قلمرو تاریخ. علم، از ساحت طبیعت بحث می‌کند، به‌سبکی که به نتایج تعصبی نشان نمی‌دهد؛ ولی تاریخ منشی دارد که انسان در بوجود آمدن نتایج آن شرکت دارد و ازاین‌رو هرگز از تعصبی خالی نیست. در تمام سیر تاریخ، بدی یا شر[7] خود را به زینت آراسته؛ و ازاین‌رو، در لباس نظم[8] جلوه‌گر شده است، توبه[9] نباید صرفاً در امور کلی باشد، بلکه باید در باب گناهان ویژه هم باشد. حیات جدید در انجیل هست، اگرچه وعده توفیق تاریخی نمی‌دهد. انسان می‌تواند پیروزی‌های نسبی را بخود نسبت دهد، بویژه در اجتماعات، ملت‌ها، و فرهنگ‌ها. ولی پیروزی غایی از آن خداست. انسان باید در برابر واقعیت‌ها

→ اجتماعی = Concept of Social Progress» می‌کند و معتقد است که تاریخ جهان دوره‌هایی از بلندی و پستی را پشت سر می‌گذارد و خلاصهٔ جمعی از تمدن‌های گوناگون است که از مراحل معین: تولد، رشد، انحطاط، تجزیه و فساد تدریجی، و زوال و نابودی می‌گذرد. در بیان مسألهٔ نیروهای محرک تاریخ توینبی اعتقاد به «الهام ربانی = Divine Revelation» را به‌عنوان معنی تاریخ، و «امید به مخاطبه با او = A Hope of Communion with Him» را با پرستش افراد؛ یعنی «افراد خلاق» یا «اقلیت‌های خلاق» درهم می‌آمیزد. و معتقد است که «تمدن مغرب زمین» را از راه التجاء به کلیساگرایی (=Clericalism) می‌توان از تباهی نجات داد (فرهنگ فلسفی، چاپ روسیه، ۴۵۶، ۱۹۶۶).

1. Reinhold Niebuhr.
2. Detroit.
3. Union Seminary.
4. Final Judgment.
5. *Christian Realism and Political problems.*
6. Domain.
7. Evil.
8. Order.
9. Repentance.

فروتن باشد، و هر اندازه که باشد نسبت به حقیقت و عدالت سپاسگزار باشد، و محدودیت همهٔ امور انسانی را تشخیص دهد. در همهٔ امور مفروض یا از پیش پذیرفته[1] یک درجه از غیرعقلانیت[2] وجود دارد. تصور کمال‌پذیری[3] انسان، ترقی بی‌پایان، و حکومت جهانی نادرست است. بهبودگرایی[4] تنها چیزی است که انسان می‌تواند بدان امیدوار باشد.

ارنست ناگل[5] (۱۹۸۵-۱۹۰۱م.) [چکسلواکیا، نیویورک‌سیتی]. شهرت ناگل بر پایهٔ مطالعات منطقی و فلسفهٔ علمی، و تأکید بر روی نظریهٔ احتمال است. تمایل عقلانی او در کتاب عقل مطلق، و دیگر مطالعات در فلسفهٔ علمی[6] (۱۹۵۴) بوضوح دیده می‌شود. این کتاب مجموعهٔ مقالاتی است که از نظرگاه طبیعت‌گرایی نوشته شده، و نویسندهٔ آن معتقد است که هیچگونه زمینهٔ کلی[7] تجربه وجود ندارد؛ دانش و هنر در یک جریان تجربی پیش می‌روند. وی با انتقاد فلسفه‌های دیگر معاصر سرانجام به فلسفهٔ دیوئی علاقمند شده است، که جزم‌انگاری کشیشانه[8]، حکمت الهامی[9] و مطلق‌انگاری تمکین‌انگیز[10] را کنار می‌گذارد.

ناگل معتقد است که ممکن است یک نظریهٔ علمی در علوم اجتماعی تشکیل بدهیم به‌مانند آنچه در علوم طبیعی جامهٔ عمل پوشیده است. مقالات وی در ضمن بیست‌وپنج سال گذشته در کتاب منطق بدون مابعدالطبیعه[11] (۱۹۵۷) گرد هم آمده است. ناگل در این مقالات، «منطق» را به نظام دربردارندهٔ ساختمان، تفصیل، فرضیات و روش‌های تفکر تفسیر می‌کند و به‌نظر وی منطق همچنین موضوعات گوناگونی از قبیل نمودارانگاری[12]، حقیقت و پژوهش[13] و نیز یک مفهوم طبیعت‌گرایانه را دربر می‌گیرد. و حتی می‌تواند شق دیگری برای مارکس‌گرایی[14] بشمار آید.

---

1. The Given (= داده، معلوم؛ مفروض).
2. Irrationality.
3. Perfectibility.
4. Meliorism.
5. Ernest Nagel.
6. *Sovereign Reason, and other Studies in the Philosophy of Science.*
7. Total Context.
8. Pontifical Dogmatism.
9. Oracular Wisdom.
10. Condescending Absolutism.
11. *Logic Without Metaphysics.*
12. Symbolism.
13. Verification.
14. Marxism.

فیلیپ واینر[1] (- ۱۹۰۵م.) [نیویورک‌سیتی، کالیفرنیا، دانشگاه نیویورک[2]]. واینر از آغاز به هندسه و تفکرات لایب‌نیتز علاقهٔ بسیار داشت. همچنین به فلسفهٔ علم دلبسته بود. واینر مآخذ کردارگرایی و فلسفهٔ پیرس را به‌تفصیل بررسی کرد. در سال ۱۹۵۳ کتاب مطالعاتی در فلسفهٔ علم[3] را نوشت و در سال ۱۹۵۴ برای نخستین بار کتاب مقصد و ساختارِ علم طبیعی[4] نوشتهٔ دوهم[5] را به انگلیسی ترجمه کرد. این کتاب تفسیر روشن و دقیق منطق علوم طبیعی را دربر دارد، و آن‌ها را بیشتر به‌عنوان بنیاد نمونه‌های عقلانیت[6] بیان می‌کند تا قوانین عمومی. وی به اهمیت و نفوذ اوضاع تاریخی[7] اعتراف داشت، و وحدت علم را در بنیادِ آن آلی[8] می‌دانست. (دوهم از نظر مذهب یک کاتولیک بود.)

دانیل رابینسون[9] (- ۱۸۸۸م.) [دانشگاه ویسکانسین، دانشگاه میامی (اوهایو[10])، دانشگاه بوتلر، دانشگاه کالیفرنیا]. وی متونی در فلسفه نوشته است که شامل منطق، اخلاق، و فلسفهٔ دین می‌گردد. وی همچنین گلچینی از فلسفه‌های جدید چاپ کرده است. رابینسون نوشته‌های منطقی رویس را گردآوری کرده، و نوشته‌های ناشناخته و غیرمعروف گومپرز را به اهل علم شناسانیده است. در سال ۱۹۵۵ وی کتاب مباحث مهم در فلسفه[11] را به جهان فلسفه عرضه کرد. در این کتاب رابینسون مسایل جاری فلسفه را از نظرگاه نوعی معنی‌گرایی یا مذهب معنوی تفسیر کرده است.

هاری ولفسون[12] (- ۱۸۸۷م.) [ویلنو[13]، هاروارد]. ولفسون خود را وقف تفکر قوم یهود کرده، و پیوند آن‌را با فلسفهٔ یونان و روم[14]، بویژه با مذهب ارسطویی، آداب یونانی، و تأثیر آن بر افکار مسیحی، بررسی می‌کند. در کتاب فلسفهٔ پدران کلیسا ج ۱ (شامل بحث از

1. Philip. P. Wiener.
2. C. C. New york.
3. *Readings in the Philosophy of Science.*
4. *Aim and Structure of Physical Science.*
5. Duhem.
6. Intelligibility.
7. Historical Settings.
8. Organic.
9. Daniel S. Robinson.
10. Miami U. (O.).
11. *Crucial Issues in Philosophy.*
12. Harry A. Wolfson.
13. Wilno.
14. Classical.

ایمان، تثلیث و تجسم[1]) ۱۹۵۶، وی پژوهش خود را از فیلون آغاز می‌کند و ارتباط ایمان و عقل، و بکار بردن روش استعاری یا رمزی[2] را بیان می‌کند. آنگاه نتیجهٔ جریان فکر را در دورهٔ هر یک از پدران کلیسا مانند ترتولیان[3]، اوریجن، و اوگوستین بیان می‌کند، ولفسون گسترش مفهوم تثلیث، و استعمال مفهوم عقل[4]، و تأثیر اندیشه‌های افلاطون را بر روی سه راز: آفرینش: تثلیث، و تجسم یاد می‌کند. آنگاه عرفان و [عقاید] فرقه‌های رافضی یا مبتدع[5] را با اصول مذکور می‌سنجد.

هربرت شنایدر[6] (- ۱۸۹۲مـ.) [اوهایو، کلمبیا]. در میان علاقه‌های گوناگون شنایدر، بیش از همه، تأکید وی بر فلسفهٔ سیاسی و پیوستگی‌های آن با نهضت‌های معاصر بچشم می‌خورد. وی پژوهش دقیقی دربارهٔ فاشیسم، ریشه‌های آن و ظهورش در حکومت‌های اروپایی انجام داد. شنایدر گذشته از این‌ها، به تفکر آمریکایی بویژه از روزگار فرانکلین، ساموئل جانسون، و پیورتین[7]ها تا به امروز، نیز علاقمند شده است. همچنین به انواع مذاهب نیز درنگریسته است.

در کتاب سه بعد اخلاق عمومی[8] (۱۹۵۶) در بی‌ثباتی کنونی جهان، وی ارتباط‌های متقابل اندیشه‌های آزادی، برابری، و برادری را دنبال می‌کند. به نظر او مسایل حقوق انسانی، نیازهای اجتماعی و تأمین، و ارزش‌های بنیادی مدنیت مربوط به همهٔ انسان‌هاست، و هیچیک از آن‌ها نمی‌تواند جدا از دیگری باشد.

جی. اچ. وودگر[9] (- ۱۸۹۴مـ.) [یارموث بزرگ[10]، دانشگاه لندن]. وودگر به روش علمی، و به‌ویژه بکار بردن آن در زیست‌شناسی علاقمند شده است. وی در تشکل[11] فرضیه‌های فنی، فرضیهٔ انبساط، و بنیاد زبان که در علم زیست‌شناسی مرسوم است - کتاب نوشته است. در سال ۱۹۵۶ کتابی چاپ کرد به‌نام مقالاتی بخامهٔ تارسکی، در منطق،

---

1. *The Philosophy of Church Fathers, Vol. 1 (dealing With Faith, the Trinity, and the Incarnation).*
2. Allegorical.
3. Tertullian.
4. Logos.
5. Heretical Sects.
6. Herbert W. Schneider.
7. Puritans.
8. *Three Dimensions of Public Morality.*
9. J. H. Woodger.
10. Great yarmouth.
11. Construction.

معنی‌شناسی و مابعد ریاضیات[1] که به‌ویژه شامل یک مقالهٔ برجستهٔ او زیر عنوان مفهوم حقیقت در زبان‌های متشکل[2] بود.

چارلز موریس[3] (ـ ۱۹۰۱م.) [دینور[4]، هوستون، شیکاگو، گین سویل[5]]. موریس به همهٔ زمینه‌های فلسفه علاقمند است، ولی در سال‌های نخستین بویژه به نظریه‌های مربوط به ذهن، ماهیت خود، و نیز بنیاد اجتماع دلبسته بود. در همین روزگاران وی به فلسفهٔ عملی جی. اچ. مید نیز بسیار علاقمند شده بود. بعدها بر تجربه‌گراییِ علمی[6] و جنبه‌های گوناگون آن، و نیز به نهضت وحدت علم[7] تأکید بسیار کرد. به‌نظر موریس اسلوب علمی به همهٔ معانی مجزا و دگرگونه‌یی که کردارگرایی، تجربه‌گرایی و مذاهب صوری[8] یافته‌اند، وحدت می‌بخشد.

در سال ۱۹۵۶ موریس کتاب راه‌های زندگانی، پیشگفتاری بر یک دین جهانی[9] را دوباره از زیر چاپ درآورد. در این کتاب پس از بحث و تحلیل چهار نوع از زندگانی، سرانجام جنبهٔ می‌تریا[10]ی مذهب بودا را هدف غایی برای انسان‌ها می‌پندارد. در همان سال وی کتاب اختلافات ارزش انسانی[11] را انتشار داد؛ و این خود کوششی بود با روش علمی جهت آزمون سیزده اعتقاد گوناگون، که به‌وسیلهٔ پژوهشگران و دانشجویان کشورهای گوناگون دربارهٔ زندگانی خوب توصیف شده است. مهم‌ترین این سیزده اعتقاد نخست پنج بعد گوناگون (۱. منع اجتماعی، ۲. لذت، ۳. گوشه‌گیری، ۴. قوهٔ ادراک یا پذیرندگی، ۵. سهل‌گیری یا برخود آسان‌گیری[12]) بود که عوامل مشخص‌کنندهٔ آن‌ها نیز کشف گردید. سه‌تای آن‌ها (۳و۲و۱) عموماً مربوط به ایالات متحده، هند، و چین می‌شود.

---

1. *Essays, by Tarsky, on Logic, Semantics and Meta - mathematica.*
2. *The Truth - concept in Formalized Languages.*
3. Charles W. Morris.
4. Denver.
5. Gainesville.
6. Scientific Empiricism.
7. Unity of Science.
8. Formalistic doctrines.
9. *Paths of Life, a Preface to a World Religion.*
10. Maitreya (= بودای آینده).
11. *Varieties of Human Value.*
12. (Social Restraint, Enjoyment, Withdrawal, Receptivity, Self - indulgence).

آرتور لوس[1] (- ۱۸۸۲مـ.) [دابلین]. لوس از پژوهشگران تاریخ فلسفه است، و بویژه در کارهای جرج بارکلی بکار مشغول گشته است. در سال ۱۹۴۸ وی شرح احوالی از بارکلی (به‌مناسبت چاپ مؤلفات قطعی او) منتشر کرد؛ و آن گزارشی از حیات شخصی بارکلی است بدون اینکه به تفکرات او مراجعه شده باشد.

در سال ۱۹۵۳ وی به‌مناسبت دویستمین سالگرد وفات بارکلی دفاعیهٔ سختی از وی خواند، و آن‌را واقع‌انگاری تجربی[2] بارکلی نامید.

در سال ۱۹۵۷ وی با همکاری تی. ای. جسپ[3] نهمین مجلد از چاپ جدید مصنفات بارکلی[4] را انتشار داد، که شامل همهٔ تفاسیر فلسفی دانشمندان و اخلاف بارکلی بر اصول معرفت انسانی، سه گفتار میان هیلاس و فیلونوس، و مکاتبات او با جانسون، و سرانجام ادعیه و نامه‌های او، و نیز یادداشت‌های ناشران دربارهٔ نامه‌های او بود. این کتاب اعتبار بسزا داشت و قبول همگانی یافت.

استیفان سی. پپر[5] (- ۱۸۹۱مـ.) [نیوجرسی، دانشگاه کالیفرنیا]. پپر در همهٔ دورهٔ حیات خویش به فلسفه از نظرگاه زیباشناسی نگریسته است. پپر دربارهٔ حالات زیبایی، بر پایهٔ انتقاد هنری، و بنابر اصول ادراک هنری[6] کتاب نوشته است.

بتازگی وی مسألهٔ عمومی زیباشناسی را بکلی در زمینهٔ ارزش‌ها بکار برده است. در مآخذ ارزش[7] (۱۹۵۸) وی موضوعاتی از قبیل اخلاق، نظریهٔ معرفت، اقتصاد، و انسان‌شناسی را که در آن‌ها مفاهیم «نیک» و «بد» بکار برده شده در زمرهٔ همین علم می‌داند، وی روش‌های گوناگون را که به‌وسیلهٔ آن‌ها معیارهایی از «نیکی» بدست می‌آید، یاد می‌کند، و «خواهش سودمند»[8] را چهرهٔ بنیادی همهٔ آن‌ها برمی‌گزیند. اینها همه مبتنی بر شهوات غریزی[9] و تنفرات[10] است، و ارجاع به هدف‌هایی است که اغلب بالقوه[11] یا نهانی است، و حالتی از سکوت و خاموشی[12] است.

ارزش‌یابی‌ها، احکامی است که در آغاز توصیفی، و سپس کمّی می‌گردند. بیرون از

---

1. Arthur A. Luce.
2. *Empirical Realism.*
3. T. E. Jessop.
4. *Works of Berkeley.*
5. Stephen C. Pepper.
6. Art appreciation.
7. *The Sources of Value.*
8. "Desire as purposive".
9. Instinctive appetites.
10. Aversions.
11. Potential.
12. Quiescence.

این‌ها حس الزام و نیازمندی‌های تکمیل شخصیت و نمونه[1]های اجتماعی و فرهنگی می‌آیند. این امور به بقایِ ارزش، و قانونگذاری کمک می‌کنند.

پاؤل شلیپ[2] (- ۱۸۹۷م.) [هسه - ناسائو[3]، سی. پاسیفیک[4]، دانشگاه نورث وسترن[5]]. شلیپ متفکری پیشرفته و مدافع شدید آزادی فکر بوده است و بویژه با اخلاق و فلسفهٔ دین و دورنماهای آینده آموزش و پرورش عالی دمساز بوده. ولی اعتبار عمدهٔ او در بیست سال گذشته بیشتر بر اساس انتشار مجلداتی است که در هر یک از آن‌ها فلسفهٔ یکی از شخصیت‌های برجستهٔ معاصر را مورد بحث قرار می‌دهد. این کار از دیوئی، و سانتایانا آغاز گشته، و به راسل، جی.ای.مور، کاسیر، اینشتاین، و راداکریشنان، و کارل یاسپرس رسیده است. هر مجلدی یک بخش در ترجمهٔ حال به خامهٔ صاحب ترجمه، یا بقلم شلیپ، و یک رشته مقالات انتقادی دربارهٔ فلسفهٔ وی، و امکاناً با پاسخ خود فیلسوف به آن‌ها آمده است. همچنین درکتابنامه‌یی نوشته‌های هر فیلسوف را می‌آورد.

جی. اچ. راندال کوچک[6] (- ۱۸۹۹م.) [گراندراپیدز[7]، کلمبیا]. راندال بیشتر تاریخیِ الذهن[8] گشته و عمیقاً به‌مسألهٔ مسؤولیت گروهی، و تشکل ذهنیت جدید[9] علاقه یافته است. اساساً راندال سهمی راکه مذهب عموماً در فرهنگ جدید بازی کرده، و نیز مقام معرفت را در مذهب مسیح، بررسی کرده است.

وی همچنین فلسفهٔ آمریکایی را مطالعه کرده، و بویژه نسبت به برخی از شخصیت‌ها که در این راه سهم برجسته‌یی داشته‌اند، توجه شایانی انجام داده است. درکتاب طبیعت و تجربهٔ تاریخی[10] (۱۹۵۸) وی یک نظریهٔ مهم دربارهٔ تاریخ و یک مابعدالطبیعهٔ طبیعت‌گرایانه عرضه می‌کند، راندال بعد غیرروحانی[11] عالمِ واقع را بنیاد پژوهش خود قرار می‌دهد؛ ازاین‌رو، تاریخ اساس[12] است، و عقاید در عالَمِ واقع یک نقش عِلّیِ بازی

---

1. Patterns.
2. Paul A. Schilpp.
3. Hesse - Nassau.
4. C. Pacific.
5. North Western University.
6. J. H. Randall. Jr.
7. Grand Rapids.
8. Historical - minded.
9. Formation of Modern Mentality.
10. *Nature and Historical Experience.*
11. Temporal dimension.
12. Essential.

می‌کنند. مسایل، موقتی یا گذرا[1] هستند، ولی علیرغم این نباید نسبت به آن‌ها بی‌توجهی نشان داد. آن‌ها از گذشته سرچشمه می‌گیرند، و همان‌ها حال را از راه مواردی که به وی تحویل می‌دهند، محدود می‌سازند. با زمان، فهم گذشته نیز خود تغییر می‌یابد؛ و آینده ساحتی‌باز[2] است.

نتیجه اینست که باید گفت تاریخ‌ها وجود دارند نه «تاریخ». هیچ نوع فلسفهٔ ثابت و جاودانی[3] وجود ندارد.

مورتیمر آدلر[4] (- ۱۹۰۲مـ.) [نیویورک‌سیتی، کلمبیا، شیکاگو]. آدلر از مدافعان سرسخت فکر، فرهنگ همگانی، و تعلیم و تربیت بوده است. نیز آدلر دربارهٔ هنر، شناخت یا درک موسیقی، مطالعهٔ درست و مؤثر[5]، و مباحث اخلاقی به‌ویژه از جنبه‌های اجتماعی و حقوقی آن کتاب نوشته است. در تاریخ تفکر، وی مخصوصاً به فلسفهٔ طوماس آکوئینی اشتغال دارد. نظریهٔ تربیتی وی با دیوئی مخالفت دارد. به نظر آدلر هستهٔ اصلی تعلیم و تربیت، آشنایی با تفکرات بزرگ گذشته است که بویژه در کتاب‌های بزرگ مدون شده است. کتاب مفهوم آزادی[6] (۱۹۵۸) او، نتیجهٔ پژوهش‌های چندین سالهٔ او از سازش‌های[7] اساسی دربارهٔ مفهوم آزادی است. اگرچه دربارهٔ همین مفهوم، یک دوجین تحول و دگرگونی در خلال ۲۵۰۰ سال فکر مغرب زمین، ظاهر گشته است.

والتر کوفمن[8] (- ۱۹۲۱مـ.) [پرینستون]. کوفمن در زمینهٔ فلسفهٔ دین، منتقد برجسته‌یی شده است، از جمله درگسترش مذهب اصالت موجود[9] و نیچه. وی در سال ۱۹۵۸ کتاب انتقاد دین و فلسفه[10] را انتشار داد که بررسی مذهب اصالت موجود، حصول‌انگاری، و نظام‌های مذهبی معاصر چون مسیحیت، یهودیت و زن بوداگرایی[11] را همراه با افکار متفکران مذهبی جدید دربر دارد. این کتاب همچنین مرام‌های فیلسوفان جدید را دربارهٔ عقاید جاری نشان می‌دهد. وی کوشیده است تا حقیقت‌های جزئی را

---

1. Temporary.
2. Open Realm.
3. Perennial Philosophy.
4. Mortimer J. Adler.
5. Effective reading.
6. *The Idea of Freedom.*
7. Agreements.
8. Walter A. Kaufmann.
9. Existentialism.
10. *Critique of Religion and Philosophy.*
11. Zen Buddhism.

جست‌وجو کند تا حقیقت مطلق را. و نیز هنرهای گوناگون را بدون موازین فرمایشی[1] بررسی می‌کند. وی می‌گوید: خدا مظهر علاقهٔ هستی‌شناسانهٔ انسان است و عینیت یافتن نیاز مبرم[2] وی به هستی والا یا وجود متعالی.

آرتور پاپ[3] (۱۹۵۹-۱۹۲۱م.) [زوریخ، نیویورک، دانشگاه اُریگون[4]، یل]. پاپ از مدافعان فلسفهٔ تحلیلی است، و در کتاب معنی‌شناسی و حقیقت ضروری[5] (۱۹۵۸) تحقیق شایانی دربارهٔ پایه‌های همین نوع فلسفه برعهده گرفت. پاپ تاریخ همین مفهوم را از روزگار متفکران پیشین ــ لایب‌نیتز، کانت، لاک، و هیوم ــ و سپس تا روزگار جدید یافته و نشان داده است. وی ماتقدم[6] و ضروری[7] را یکی می‌داند؛ مقصودِ او از این بحث، روشن کردن پیوند ماتقدم به مواضعات زبانی[8] و احکام تحلیلی و ترکیبی است. وی همچنین می‌کوشد تعریف غیر صریح و آشکار، حقیقت منطقی[9]، و ضرورت منطقی[10] را نشان بدهد.

نتایج قطعی [کوشش‌های] او انگشت‌شمار است؛ در حالی‌که مسایلی که باقی مانده‌اند همچنان بسیار است.



ادامهٔ اندیشه‌های فلسفی در پایانِ هزارهٔ دوم میلادی

تقریباً شکّ نمی‌توان کرد که حیات و مسائلِ آن در غربْ پویاییِ بیشتری یافته است، و مباحثی که در اواخرِ این هزارهٔ دوم در آن دیار مطرح شده و هنوز هم ادامه دارد و به دههٔ نخستین از سدهٔ اوّل هزارهٔ سوم نیز کشیده شده، در جهان فکر و اندیشه عموماً و فلسفه و علم و دیانت خُصوصاً آثار و مظاهرِ خود را بروز داده است، از این مباحث و مسائل به‌ویژه «پُست مدرنیزم»، و «پست استراکچرالیزم» و نیز «مارکسیزم» به شیوهٔ اروپایی آن بسیار مطرح است و وِرْدِ زبان‌ها و زیست‌مایهٔ[11] خامه‌هاست. و فیلسوفانی همچون لوکاچ، فوکو، دریدا و دیگران بازارِ بحث و فکر و اندیشه را در این باره گرم نگاه داشته‌اند، و

---

1. Authoritarian Standards. 2. Objectification of the urge.
3. Arthur Pap. (= پپ به تلفظ آمریکایی). 4. U. Oregon.
5. *Semantics and Necessary Truth.* 6. a priori.
7. Necessary. 8. *Linguistic conventions.* 9. *Logical Truth.*
10. *Logical Necessity.* 11. *Subsistence.*

هرچند مانندِ حکیمانِ پیشین نظام‌پردازی نکرده‌اند و از مبدأ تا معاد را جولانگاهِ اندیشهٔ خود نساخته‌اند، اما سخنان لطیف و گاه خشن ولیکن عینی و فعلی گفته‌اند و از جمله میراثِ تجدُّدِ[1] غربی را مورد مناقشه قرار داده‌اند که بسیار جالب است؛ هرچند که گاه از مباحثِ لفظی چندان به مباحثِ معنوی نپرداخته‌اند.

پوپر، مباحثِ دانشوران را به‌ویژه در اعتبارِ استقراء[2] از یک سو، و مرجعیّتِ افلاطون و هگل و مارکس از جهتِ دیگر مورد تردید و مناقشه قرار داده است. جان رالس، مبحث «عدالت» را که از کهن‌ترین مسائل اخلاق و سیاست بوده موردِ بازبینی و مباحثهٔ مُجَدد قرار داده و اُفق‌هایِ تازه‌یی در برابرِ دیدهٔ خوانندگان نهاده است. لیوتار، وهابرماس، و چند تن دیگر از آمریکا و اروپا نیز، مسائل و مباحثِ تازه‌یی مطرح ساخته‌اند، و یا مباحث قدیم را از دیدگاه‌های جدید بررسی کرده‌اند و نیز چامسکی، و اندیشه‌های فلسفی و زبانشناختی او، که به نحو اجمال بیان شده، از جمله مخالفتِ او با جنگ آمریکا در ویتنام.

در این بخش از کتاب، اجمالی از مباحث این روشنفکران و متفکّرانِ فیلسوفِ زبان‌شناس یا روانشناس را یاد کرده‌ایم تا سیرِ فلسفه در اروپا تا حدودی کامل باشد.

لوکاچ[3]، گئورگی (۱۹۷۱-۱۸۸۵م.) فیلسوفِ مارکس‌گرای لهستانی. وی برای مدت کوتاهی دوبار به وزارت رسید که یکی به سال ۱۹۱۹، و دیگری به سال ۱۹۵۶ بود، هرچند سال‌هایی نیز در شوروی به صورت تبعیدی می‌زیست.

لوکاچ، در تفکّراتِ خود، راهِ غلبه کردن بر ثنویت[4] یا دوبن‌گراییِ حاضر در ذهن و عینِ اندیشهٔ غربی را در مارکس‌گرایی می‌دید: تجربهٔ طبقهٔ کارگر می‌تواند ذهن و عینِ تاریخ باشد، و بدین ترتیب می‌تواند به هماهنگی ضروری و تمامیّت نایل آید. اندیشهٔ موجود در این ذهنیّت بیشتر وابسته به چهارچوب هگلی است.

در همین نقطه است که متفکّرانِ «ایدئولوژیِ» سرمایه‌داری هم می‌توانند تعالی بیابند و از جمله از پرستشِ کالا[5] رها گردند. لوکاچ در بابِ فرضیّهٔ ادبی و نیز در تفسیرِ

1. The Legacy of Modernism.
2. Induction.
3. Lukács, György.
4. Duality.
5. Commodity fetishism:
←

اندیشه‌های مارکس مطالبِ انبوهی نوشت. از کارهای او یکی روح و صورت‌هایِ آن[1] (۱۹۱۱-۱۹۷۱) و دیگری تاریخ و شعور طبقاتی[2] (۱۹۷۱-۱۹۲۳) را می‌توان نام برد.

اندیشه‌های عمدهٔ لوکاچ را می‌توان در سه مفهوم خلاصه کرد و می‌توان گفت که در هر سه مورد او جانبِ هگل را نگاه داشته و مارکس‌گرایی خود را نسبةً کنار گذاشته است: اول اینکه وحدتِ دیالکتیکیِ عین و ذهن در جامعه به همان شیوه که هگل بیان کرده جریان یافته و می‌یابد؛ دوم اینکه برطرف کردن از خودبیگانگی[3] در تاریخ به‌وسیلهٔ گسترش آگاهی طبقهٔ «پرولتاریا» است. این عقیدهٔ مارکس است. امّا لوکاچ، برخلاف مارکس، منشأ از خودبیگانگی را در ناهماهنگی انسان به‌ویژه طبقهٔ کارگر با حاصل کارِ خود نمی‌شمارد، بلکه با تأثیر گرفتن از هگل معتقد است این از خودبیگانگی در کُلِ ناخودآگاه جای دارد و در تاریخ هم منعکس می‌گردد و سرانجام طبقهٔ کارگران امکان غلبه بر آن‌را می‌یابند و خواهند یافت؛ و سوم اینکه حقیقت همچون کُلّی است که پیوسته در حال شدن است. این مفاهیم، چنانکه گفتیم هگلی است. و لذا، لوکاچ از نخستین فیلسوفانی است که استدلال می‌کردند نظریّهٔ تاریخیِ مارکس مَظهری و جلوه‌یی است از دیالکتیکِ فلسفی هگل.[4]

گادامر، هنس گئورگ[5] (-۱۹۰۰ م.) فیلسوفِ آلمانی. وی در ماربورگ[6] از مادر زاد. از شاگردانِ هایدگر بود. نخستین شغل او در دانشگاه ماربورگ بود. بعداً کُرسی‌هایی در لایپزیگ، فرانکفورت و هایدلبرگ یافت. شهرتِ گادامر به سببِ کارِ او دربارهٔ فرضیّهٔ

← ـ پرستش کالا، در اندیشهٔ مارکسیستی عبارت از جریانی است که در آن محصولاتِ کار به عنوان ارزشی مستقل ظاهر می‌گردد، و از کار و زحمت کسانی که آنها را پدید آورده‌اند، جدا شمرده می‌شود. بنابر تحلیلِ لوکاچ، همهٔ روابطِ انسانی به عنوان کالا تلقّی می‌گردد، و این نوعی آگاهی یا شعورِ نادرست است که اختصاص به «ایدئولوژیِ» سرمایه‌داری دارد.

1. *The Soul and its Forms.* 2. *History and Class Consciousness.*

3. Self - alienation.

۴. برایِ آگاهی بیشتر، ←

- *The Ency of Philosophy*, vols, 5-6, PP. 102-104, N.Y.- London, 1972.

- Zitta, Victor, *Georg Lukács's Marxism*, The Hague, 1964. 5. Gadamer, Hans- Georg.

6. Marburg.

تفسیر[1] بوده، و تحقیقی که در «تئوریِ پاسخِ خواننده»[2] انجام داده است. بنابراین فرضیّه، معنیِ یک متن هرگز یکسره و صِرْفاً کار مؤلِّفِ آن و ریشهٔ عامّ[3] (یا مردم‌پسند) آن نیست؛ بلکه به همان اندازه و به‌طور یکسان کارکردِ وضع تاریخی مفسِّر[4] آن نیز هست. مَجازِ عمده[5] به عهدهٔ یک «آمیزش و ترکیبِ اُفُق‌های[6] [اندیشه] است» و زمانی پدید می‌آید که مؤلِّف و خوانندهٔ قرار گرفته در تاریخ با همدیگر می‌کوشند یک معنیِ مشترک بیافرینند. از اینجا برمی‌آید که همیشه جا برای تفسیرِ جدید و ارزشیابی مجدّد[7] وجود دارد، چه هر کار و هر «پروژهٔ» مورد نَظَرْ معانیِ مختلف می‌تواند داشته باشد. و دربارهٔ آن‌ها طرح یا پیش‌نهادهای گوناگون می‌توان ارائه کرد، و این خِلاف نظر دریداست که می‌گوید: «چیزی خارج از متن وجود ندارد».

این عقیده، یکی از عناصر عمدهٔ «پست مدرنیزم»[8] است. مهمّ‌ترین اَثَرِ گادامر حقیقت و روش[9] نام دارد که به سال ۱۹۷۵ به انگلیسی ترجمه شده است. گزیده‌یی از مقالاتِ انتقادیِ او نیز زیر عنوان تأویلات فلسفی[10] (۱۹۷۶) انتشار یافته است.[11]

چنانکه اشاره شد مبنای بحث‌های تأویلی یا «هرمنوتیکی» گادامر از هایدگر متأثر بوده است. امّا او به اندازه‌یی که هایدگر بر هستی‌شناسی تأکید می‌کرد، با هستی‌شناسی[12]، کاری نداشت، بلکه بیشتر به حوزهٔ شناخت[13]، آگاهی و پیش‌فرض‌هایِ شناخت و تجربه توجه داشت. وی در آغاز کتاب حقیقت و روش صریحاً می‌گوید که مرادش از هرمنوتیک، بررسی ویژگی‌های فهم آدمی و شرایط معرفت او می‌باشد، و به

---

1. Theory of Interpretation. 2. "Reader response theory." 3. Original public.

4. Historical situation of the interpreter. 5. Leading metaphor.

6. "Fusion of Horizons". 7. Reinterpretation and re - evaluation.

8. Post modernism:

ـ [امّا «پُست مدرنیزم» یا «پست مدرنیتی»، وضعیّتی است که احوال و اوضاعِ عقلانی و فرهنگی موجود را، به‌ویژه در اجتماعاتِ پیش‌رفتهٔ سرمایه‌داری، با مدرنیزم یا پیشرفت و تجدُّدِ موردِ ادّعای آن اجتماعات نامنطبق و بی‌پیوند می‌شمارد، و مرحلهٔ جدیدی فراتر از آن را طلب می‌کند و یا مُدّعی عرضه کردنِ آن است]

9. *Truth and Method* (Wahrheist und Methode).

10. *Philosophical Hermeneutics* (Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik).

۱۱. سیمون بلک برن، فرهنگِ فلسفی آکسفورد، ۱۵۲، آکسفورد، ۱۹۹۶.

12. Ontology. 13. Knowledge.

هیچ‌وجه به دنبال مطرح کردن ابزار برای شناخت روش علوم اجتماعی نیست، بلکه می‌خواهد بفهمد که ماهیّت این علوم ـ یعنی علومی که با بشر و اجتماع او سروکار دارند ـ چیست و چگونه این علوم با تجربهٔ آدم سروکار می‌یابند. و اگر کسی در پی کشف ماهیّت و جوهرِ این علوم باشد، این فهم را تنها از راهِ روش بدست نمی‌توان آورد.

همچنین گادامر به درآمیختن فهم نویسنده با خواننده در فهم هر متنی اهمّیّت می‌داد، و به همین دلیل است که وی به شیوهٔ محاضرهٔ افلاطونی در جست‌وجوی حقیقت اهمّیّت می‌داد. وی در رسالهٔ اخلاق دیالکتیکی افلاطون و چند کتاب دیگر خود اندیشه‌های افلاطون و شیوهٔ همپرسیِ او را مورد بررسی و تحقیق قرار داد. البته نه افلاطون و نه سقراط هرگز جواب قطعی و بی‌چون و چرایی به سؤالاتِ پرسشگران نداشتند. بلکه هر نکته‌یی را از راه پرسشگری مطرح می‌ساختند، و پاسخ آنها محدود و نارسا و نامنجّز بود، و غالباً گفتگو را بی‌نتیجه رها می‌ساختند. و لیکن باید گفت که: افلاطون با همین شیوه پایه‌گذارِ منطق محاضره‌یی (Dialetical logic) بود، و همین روش در گذرگاه تاریخ از بلندی و پستی و فراز و نشیب‌های بسیاری گذشت و در اقوالِ متکلّمان و سرانجام در فلسفهٔ هگل و مارکس به صورت روشی جدید و مدوّن ظاهر گشت.[1]

جان رالس[2] (- ۱۹۲۱ مـ.) فیلسوف اخلاق و سیاستِ امریکایی. در بالتیمور از مادر زاد، و در هاروارد و آکسفورد تعلیم یافت. وی پس از تدریس در پرینستن و کورنل[3] به سال ۱۹۵۹ به دانشگاه هاروارد راه یافت. کتابِ عمدهٔ او فرضیّه‌یی از عدالت[4] (۱۹۷۱) حیات تازه‌یی به مطالعهٔ اندیشهٔ سیاسی در فلسفهٔ انگلیسی ـ امریکایی بخشیده و برای همهٔ بحث‌های بعدی واقعهٔ برجسته[5]‌یی بشمار می‌رود.

---

۱. برایِ مطالعهٔ بیشتر، ←

- *Dialague and Dialectic Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans, by P.C. Smith, New Hawen, 1980.

- *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida Encounter*, edited by D. Michelfelder and R. E. Palmer, Albony, N.Y. 1989.

2. Rawls, John.

3. Cornell.

4. *A Theory of Justice.*

5. Landmark.

رالس در این کتاب می‌گوید که: هدفِ نخستین این تئوری سیاسی آن است که مفهومی از عدالتْ برای نظامی جدید و «دموکراتیک» بپردازد و از آن دفاع کند. تئوری با تصوُّر جامعه به عنوانِ «نظامی عادلانه از همیاری میان اشخاص آزاد و برابر» آغاز می‌گردد. اصول عدالت، برای چنین جامعه‌یی شرایط منصفانهٔ همیاری را با تعیین کردن حقوق و وظایف شهروندان آن و نیز با تنظیم کردن پخش و توزیع منافعِ اقتصادی آن مشخَّص می‌گرداند.

رالس برای پرداختن مفهوم ویژهٔ خود از عدالت، از فرضیّهٔ مشهور پیمان اجتماعی[1] کمک می‌گیرد، که بنابرآن تصمیمات مشروع برای یک جامعه از طریق توافق خودمختارِ[2] اعضایِ آن اتّخاذ می‌گردد. امّا بیان رالس از فرضیّهٔ پیمان از این نظر ممتاز است که وی بر رویِ انصاف اساسی[3] در این مسأله اصرار می‌ورزد و معتقد است که خود پیمان از همین جا بدست می‌آید. اینْ رالس را قادر می‌سازد که به تصویب کنندهٔ «عدالتِ اجزائی خالص»[4] متوسّل گردد، مفهومی که انصافِ اساسیِ یک شیوهٔ عمل می‌تواند عدالت را از نتیجهٔ آن خاطرجمع سازد، مشروط بر اینکه معیارِ جداگانه و مستقلّی برای عدالت از آن نتیجه وجود نداشته باشد. بنابراین، انصاف[5]، هر دو اصطلاح رضایت پیمانی[6] و شرایطی را که پیمان در آن بسته شده مشخص می‌سازد. رالس به‌طور مقتضی «تئوری» حاصل را «عدالت» به‌مثابهٔ «انصاف»[7] می‌نامد.

فرضیّهٔ پیمانی یا «سازندگی‌گرایِ»[8] رالس این آرمانِ اساسی از انصاف را با قرار دادنِ گروه‌های پیمانگر[9] در یک «وضع بنیادیِ»[10] فرضی عرضه می‌کند. چهرهٔ بسیار عمدهٔ این مدلِ فرضی «حجابِ نادانی»[11] است، که گروه‌ها را از هر گونه آگاهی نسبت به مواهبِ طبیعی فعلی، وضعیت اجتماع و یا حتی تصوُّرشان از اینکه چه چیزی یک زندگانی خوب و سعادتمندانه را می‌سازد [عجالةً] محروم می‌گذارد. در نتیجه گروه‌ها نمی‌توانند مقرّر سازند که اصول مطروحه چگونه علائق آن‌ها را به‌طور شخصی متأثر می‌سازد. لذا حجاب نادانی بدین طریق اعتقاد ما را منعکس می‌سازد که این امر آشکارا نامعقول

---

1. The Social Contract.
2. Autonomous Agreement.
3. The Essential Fairness.
4. Pure Procedural Justice.
5. Fairness.
6. Contractual agreement.
7. "Justice as fairness".
8. "Constructivist."
9. Contracting Parties.
10. Hypothetical "original position".
11. Veil of ignorance.

خواهد بود اصولی را جایز بشمارد که مورد علاقهٔ افراد یا گروه‌هایی باشد صِرْفاً به اتّکای مالک بودن صفاتی از اخلاق دل‌بخواهی[1] مانند نژادِ[2] آن‌ها یا جنسیّت[3]شان، یا برای اینکه اتّفاقاً فلان عقیدهٔ دینی یا سیاسی را تأیید می‌کنند.

رالس درکتاب خود از اصول عدالت نیز بحث می‌کند، و برای پیاده شدن این اصول ثَباتِ اجتماعی[4] را بسیار مورد تأکید قرار می‌دهد. و آن را درکتاب آزادی‌گرایی سیاسی[5] خود بارِ دیگر به دقّت بررسی می‌کند. و به‌ویژه در بحثی زیر عنوان «توازن عقل‌گرایانه»[6] مبادی منطقی و عقلی مباحث خود را مکرَّر می‌کند. ولیکن این کتاب و این بخش گنجایش بیشتر از این را ندارد، و خوانندگان گرامی بهتر است به کتاب‌های خود او و یا آنچه دانشورانِ سیاسیِ جدید درکُتُبِ خود آورده‌اند، درنگرند.[7]

فوکو، میشل[8] (۱۹۸۴ـ ۱۹۲۶ مـ.) مورخ و فیلسوف فرانسوی. وی در پواتیه[9] از مادر زاد، و در دانش‌سرایِ عالی[10] پاریس تعلیم یافت و در آلمان، سوئد و الجزایر تعلیم داد، و پیش از آنکه به مقام استادی تاریخ نظام‌هایِ اندیشه در کلژ دو فرانس برگزیده شود درکلرمون فراند[11] و وَنْسِن[12] کرسی تدریس داشت. آثارِ او تاریخ، فلسفه، روان‌پژوهشی، و زبانشناسی را دربر می‌گیرد. و در برانگیختن سؤال‌های جدید دربارهٔ مَنشِ تاریخی مقولاتِ تجربهٔ اجتماعی بسیار تأثیر داشت. فوکو در بکار بردن دانش و خرد به عنوان ابزارهایی از قدرت علاقهٔ ویژه‌یی داشت، و خصوصاً از آن دو در زمینهٔ پزشکی[13] و جرم‌شناسی[14] بسیار استفاده کرد. کتاب نخست او جنون و تمدُّن[15] (۱۹۶۱)

---

1. Morally arbitrary attributes.
2. Race.
3. Sex.
4. Social stability.
5. *Political liberalism* (1993).
6. Reflective Equilibrium.

۷. برای آگاهی بیشتر، ←
- *The Ency of Philosophy*," Supplement", 490-491, London- N.Y. 1996.
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, Combridge, 1982.

8. Foucault, Michel.
9. Poitiers.
10. École Normal Supérieure.
11. Clermont Ferrand.
12. Vincennes.
13. Medicine.
14. Criminology.
15. *Madness and Civilization*.

نام داشت و به سال ۱۹۶۵ به انگلیسی ترجمه شد. دیگری تولّد درمانگاه[1] (۱۹۶۳)؛ دیگری نظم اشیاء[2] (۱۹۶۶)؛ دیگری دیرینه‌شناسی معرفت[3] (۱۹۶۹) و سرانجام تاریخ جنسیّت[4] در سه مجلد میان سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۸۴ که در سال مرگش بپایان رسید و انتشار یافت. وی به بیماری «ایدز» درگذشت.

فهم اندیشه‌های فوکو چندان آسان نیست، زیرانوشته‌های او مبهم است و این ابهام هم برخاسته از روش‌هایی است که در بیان برگزیده، و هم مربوط به استنباطاتِ خود اوست. با این همه، می‌توان گفت فوکو از جملهٔ متفکّرانی است که میان روش‌های بکار رفته در آثارش و نیز نتایج حاصل از آن‌ها پیوند استواری بچشم می‌خورد.

نخستین روشِ او در پژوهش‌های تاریخی و اجتماعی، دیرینه‌شناسی است که شیوه‌یی بدیع است، ولیکن هدف دیرینه‌شناسی کشف حقیقت نیست، زیرا فوکو تحت تأثیر نیچه به حقیقت بیرونی و مستقلّ از شرایط تفسیری و گفتاری[5] اعتقادی ندارد. اساساً مفهوم دیرینه‌شناسی در برابر تاریخ‌گرایی[6] رایج قرار می‌گیرد. این روش در پیِ آن است که انسان را نه تنها از هر گونه خودشیفتگی استعلایی[7] برهاند، بلکه می‌خواهد او را به جایِ غور و تأمُّلِ در خودِ والا و مستعلی، به علّیّت تاریخی، پیشرفت و همگونگی، آن هم از طریقِ گفتار متقابل، متوجه سازد. درواقع هَدَفِ دیرینه‌شناسی چیزی نیست جز فهمیدن و بیان کردن آرشیوهایِ احکام خاصّ هر جامعه و عصرِ خاصّ. بررسی این آرشیوها و حکم‌های مندرج در آن‌ها از طریق گفتار نشان خواهد داد که در آن جامعه یا عصر چه مقولات و مباحثی معتبر بوده است یا مردود. بر اثر همین دیرینه‌شناسی است که می‌توان به نظام‌های زبانی و همین‌طور معرفتیِ حاکم بر یک عصر و یا جامعه پی بُرد. در اینجا آشکار است که فوکو دیرینه‌شناسی را در برابرِ «هرمنوتیک» یعنی تأویل بکار می‌برد. زیرا دیرینه‌شناسی برخلاف «هرمنوتیک» در پیِ کشف و یا تحلیل معانی نهفته در متن نیست، بلکه بیشتر به سطح و ظاهرِ گفتارها می‌پردازد. و از اینجاست که او در

---

1. *The Birth of the Clinic.* 2. *The Order of Things.* 3. *Archaeology of Knowledge.*

4. *History of Sexuality.*

5. Discursive.

ــ اینکه در فارسی به «گفتمان» و «گفتمانی» ترجمه شده و بسیار متداول هم گشته، درست نیست.

6. Historicism. 7. Narcistic Transcendentalism.

کتابِ تاریخ دیوانگی دیرینه‌شناسیِ سکوت به‌ویژه دربارهٔ جنون آن نیز از لحاظ اندیشه‌ورانِ عقل‌گرایِ اروپایی پس از دکارت سخن می‌گوید؛ و در تولّد درمانگاه دیرینه‌شناسیِ او نگاه طِبّیِ متداول در روزگارِ ما را تحلیل می‌کند، و در کتاب نظم اشیاء دیرینه‌شناسی علوم انسانی را بررسی می‌کند، یعنی در این علوم به‌جای تأویل و یافتن معانیِ درونی، به توصیف و گفتار اهمّیّت می‌دهد.

همچنین باید دانست که فوکو گاهی به‌جای «دیرینه‌شناسی» از «تبارشناسی»[1] استفاده می‌کند. وی این واژه را از نیچه گرفته است، زیرا نیچه کتابی دارد به‌نام تبارشناسی اخلاق، که به فارسی هم ترجمه شده است. فوکو دیرینه‌شناسی را دربارهٔ معرفت و علم بکار می‌بَرَد، امّا تبارشناسی را در موردِ قدرت استعمال می‌کند. امّا قدرت چیست؟ قدرت یک فرد یا یک نهاد عبارت از توانایی آن‌هاست به چیزی، خواه به‌وسیلهٔ حقّ یا کنترل یا نفوذ. حال باید دانست که برای فوکو، همهٔ روابطِ اجتماعی، نظام‌هایی از قدرت هستند: قدرتِ بنیادی توسُّط افراد اِعمال نمی‌گردد، بلکه در جنبه‌هایِ غیرشخصی جامعه پراکنده است، و به‌ویژه خود را به صورت‌های مراقبت و نظارت[2]، تنظیم[3]، یا قانون[4] ظاهر می‌سازد که آدمیان را به ساختار اجتماعی حاکم فراگیر[5] مقیّد می‌سازد. قدرت جامعه محدود به توانایی او به این نیست که مردم را از انجام دادن کارهایی منع می‌کند، بلکه شامل «کنترل» اعضایِ خود از «تعریف خود»[6] و واداشتن آن‌ها به ترجیح شیوه‌یی از زندگانی می‌شود که جامعه برگزیده است. خلاصه، روشِ تبارشناسی برخلافِ تاریخ به دنبال فهم کثرت و تنوُّع حوادث است، و در آن بیشتر ناهمگونی و دگرسانی‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. هدف عمدهٔ کوشش فوکو در بحث قدرت این است تا نشان دهد که چگونه انسان در حلقهٔ هزار تویِ روابطِ قدرت «و دانش» به «سوژه»[7] مقهور و تابعی مبدّل شده ماهیّتِ عینی می‌یابد.

بحث دربارهٔ فوکو، در این کتاب بیشتر از این ممکن نیست، همین اندازه هم که سخن گفتیم برایِ این است که او به ایران نیز سفر کرده و بعضی از نوشته‌های او ــ که بیشتر ژورنالیستی و با تحولات منجر به انقلاب اسلامی ایران مربوط بوده، به فارسی ترجمه

---

1. Genealogy.
2. Modes of surveillance.
3. Regulation.
4. Discipline.
5. Surrounding social structure.
6. Self - definition.
7. Sujet.

شده است (فوکو، میشل، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟ تهران، هرمس، ترجمهٔ حسین معصومی همدانی، ۱۳۷۷ هـ. شـ.). بحث بیشتر از این را در کتاب‌های دیگر می‌توان یافت.[1]

درایدا، ژاک[2] (- ۱۹۳۰ مـ.) متفکرِ فرانسوی و «پُست مدرنیست» و رهبرِ نهضت ساختارسکنی.[3]

وی در الجزایر متولد شد، و برای بیشتر از بیست سال آموزگار فلسفه در دانش‌سرای مقدّماتی و عالیِ پاریس بود. مفهومِ ساختارستیزی برای نخستین‌بار در مقدمهٔ وی بر ترجمهٔ ریشهٔ هندسه[4] هوسرل در سال ۱۹۶۲ عرضه شد. دریدا بر اهمّیّت جنبه‌هایِ لفظیِ ناخودآگاهِ آثار ادبی و فلسفی اصرار می‌ورزد، و چنین استدلال می‌کند که غالباً توجُّه به امورِ فرعی، عقایدِ اصلی بیان شده در یک متن را منهدم می‌سازد: فرایندِ ساختارستیزی نکتهٔ مهمی است که نشان می‌دهد چگونه پیامِ آشکار یک مؤلِّف به واسطهٔ جنبه‌های دیگر عرضه کردنِ آن تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد و پنهان می‌ماند.

دریدا در نوشتارشناسی[5] (۱۹۷۶) برضدِّ «صَوْتْ محوری»[6] چنین استدلال می‌کند که: این کارگفتن را بر نوشتن ترجیح می‌نهد با این تصوُّر که می‌گوید حضور مؤلِّف نقطهٔ ثابتی از معنی و قصد را فراهم می‌سازد. همین میل و علاقه به «مرکز» تضادّهای شناخته‌یی را پدید می‌آورد (ذهن / عین، پدیدار / دیدار و جز این‌ها.) که نیاز به این دارد که کنار گذاشته شود. در عوض امکان بی‌پایان از تفسیر و تفسیر مجدَّدْ افقی کاهش‌پذیر باز می‌کند که در چهارچوب آن معنی به نحوی پایان‌ناپذیر تنوع و اختلاف می‌یابد، هرچند که خواننده نیز به همان اندازه که آفرینندهٔ هرگونه معنی موقتی[7] وگذرا وجود دارد سرانجام پیدا می‌شود (← گادامر).

کارِ دریدا از سنّتِ نیچه، هایدگر، هوسرل و لویناس[8] الهام می‌گیرد و به‌آسانی توسُّط

---

۱. برای اطلاع بیشتر: ←

- *The Ency of Philosophy,*" Supplement", 201- 202.
- Miller, J. *The Passion of Michel Foucault*, N.Y, 1993.

2. Derrida, Jacques.
3. Deconstructionist movement.
4. Husserl's *Origin of Geometry.*
5. *On Grammatology.*
6. Phonocentrism.
7. Provisional significane.
8. Emmanuel Levinas.

مردمی که عادت به اظهار اندیشه از طریق معمولی و به‌وسیلهٔ زبان معمولی دارند، جذب نمی‌گردد. اساسِ کارِ او ساختارشکنی نام گرفته است و نتیجهٔ مباحثِ او «پایان دادن به متافیزیک حُضور» است. و بیانِ اجمالی آن چنین است:

متافیزیک غرب که ریشهٔ خود را در مفهوم حضور[1] دارد، اکنون دچارِ ورشکستگی شده است و مدّت‌هاست که پویایی و بالندگی خود را از دست داده. دعاوی فیلسوفان و از جمله اُسطورهٔ حضور یعنی حضورِ ذات واجب، و حضورِ «خود» در جنبِ آن، از مظاهرِ این ورشکستگی است. این فلسفه به‌ویژه حضور خود، که فیلسوفان پیشین آن‌را «اَنانیّت «I- ness» خوانده‌اند، کار را بیشتر سخت کرده؛ چه این وجودِ کلامی ـ فلسفی با حضورِ خویش از آغاز تفکُّر تا عصر کنونی امکان هر گونه تشکیک در یکی از ارکانِ یقینی فلسفی را نفی کرده است.

او فلسفهٔ غرب را از روزگارِ افلاطون تا عصرِ حاضر ببادِ انتقاد گرفته می‌گوید که همهٔ جریان‌های فلسفی غرب بر پایهٔ نوعی اَنانیّت استوار است، و درواقع همین انانیّت یا «خودمداری» همواره زیربنایِ همهٔ نحله‌ها و تفکُّراتِ فلسفیِ غرب قرار گرفته و «اومانیسم» هم شکل تکامل‌یافتهٔ همین «من» یا «انانیّت» است. آنگاه همهٔ مفاهیم اعمّ از عینی و ذهنی بر پایهٔ همین محور مورد تأویل قرار گرفته‌اند؛ مفاهیمی چون وجود، ماهیّت، مادّه، صورت، حقیقت، واقعیّت، اصل، غایت و انسان و نظایرِ آن‌ها. و از همین جاست که این همه اختلاف و کثرت پدیدار گشته است.

عقیدهٔ دریدا در مورد شیوهٔ بیان فلسفی نیز جالب است. وی می‌گوید: فلسفه نوع خاصّی از نوشتار است و بنابراین طرزِ بیان و سبکِ اظهار آن باید به‌دقّت موردِ توجه و تجدیدنظر قرار بگیرد. بیانِ فلسفی هرچند که باید در حدّ امکان آسان و شفّاف باشد، امّا نباید از بکار بردن آرایه‌های زبانی همچون مجاز و استعاره و تشبیه و ایهام در آن تن زد. البتّه نباید این مفاهیم را تنها به فصاحت و بکار بردن صنایعِ بدیعی محدود دانست، چه می‌توان دامنهٔ این کاربرد را به همهٔ حوزه‌های معرفت سرایت داد. و از اینجا بوده که بعضی از متفکّران معاصر با او مخالفت کرده او را «به برهم زدنِ مرزهای شناخته شده میان ادبیّات و هنر و فلسفه» متّهم ساخته‌اند.

---

1. Presence.

ولی حقیقت این است که دریدا فلسفه و هنر را که از روزگار افلاطون از یکدیگر جدا شده بودند، مجدّداً بهم پیوند داده است. چه به اعتقادِ او هیچگونه مرزی قطعی میان فلسفه، هنر، معماری، ادبیّات و سیاست وجود ندارد. و این بحث یعنی تفکیکِ حوزه‌ها یا در آمیختنِ آن‌ها هنوز در فلسفهٔ غرب ادامه دارد، و می‌توان گفت «این رشته سری دراز دارد».

گفتیم دریدا فیلسوفی بنیان‌فکن و ساختارستیز است. به همین دلیل نیز، وی تاکنون تن به موضعی خاص و قطعی درنداده، زیرا موضع‌گیری را به نوعی، خِلافِ پیش‌فرض‌های بنیان‌شکنانهٔ خود می‌پندارد.[۱]

لاکان، ژاک[۲] (۱۹۸۱-۱۹۰۱مـ.) روان‌پژوه[۳] و روشنفکر فرانسوی. وی از سال ۱۹۶۳ مدیر مدرسهٔ فرویدی پاریس[۴] بوده، ولیکن تأثیرش بیشتر بر پایهٔ یک سلسله سمینارها بوده که از سال ۱۹۵۳ در دانشگاه پاریس می‌داده است، که به شیوه‌یی مؤثّر فکر فرانسوی را تحت تأثیر قرار داده است. کوشش او بر این بود که فروید را در پرتو برخوردی ساختاری[۵] به مباحث زبان‌شناختی که توسّط سوسور[۶] گسترش یافته بود مجدّداً تفسیر کند. موضوعِ عمده این است که کودک در حال رشد باید از مرحلهٔ جذب شدنِ شیفته‌وار[۷] به مادر چشم بپوشد، و از فقدان و اختلاف[۸] به‌نحوی که در شبکهٔ نقش‌های زبانی و اجتماعی آغاز به رُخ دادن می‌کند آگاه گردد. سرکوفتگی[۹]هایی که در این جریان پیش می‌آید جهانی از آرزوهایِ سیری‌ناپذیر[۱۰] را پدید می‌آورد.

---

۱. برای اطلاع بیشتر، ←

- Derrida, Jacque, *Of Grammatology, Trans*, by G. Spinak, Baltimore, 1976.

- *Ency of Philosophy*," Supplement", 126-127,, London- N.Y. 1996.

2. Jacque Lacan.
3. Psychoanalist.
4. Ecole Freudieme de Paris.
5. Structural approach.

۶. فردیناند دُ سوسور [= Saussure, Ferdinand de] (۱۹۱۳-۱۸۵۷ مـ.) زبان‌شناسِ سویسی که عموماً پدرِ زبان‌شناسیِ ساختاری، و ساختارگرایی در کاربُردِ وسیع‌تر آن کلمه، بشمار می‌رود.

7. Narcissitic stage of absorption.
8. Loss and difference.
9. Repressions.
10. Insatiable desires.

آثـارِ لاکـان سـخت مـبهم است، و مـاهیّتِ طفره‌روندهٔ[1] خـواب‌هـا[2] را، ظـاهراً بـا ناخودآگاه[3] تکرار می‌کند؛ و مـانندِ دریـدا، پس از وی، آثـارش پُـر از بـازی بـا الفـاظ[4]، جناس‌پردازی[5]ها و پَرِش‌های خردستیزانه[6] است. خطابه‌های او، به صورت مُسوَّده، در دو جلد گرد آمده است، زیر عنوان نوشته‌ها[7]، که با همین عنوان هم به انگلیسی (۱۹۷۷) ترجمه شده است.

لاکان از چهره‌های شناخته شدهٔ مکتبِ ساختارگرایی است، و از پایه‌گذارانِ جنبش «پُست مدرنیزم». کارِ اساسیِ او دربارهٔ زبانْ و ارتباطِ آن با ناخودآگاه است. و در این باره ـ همچنانکه گفتیم ـ از دیالکتیکِ هگلی، اندیشه‌های روان‌پژوهانهٔ فروید، و زبان‌شناسی ساختارگرایانه و فرا ـ واقع‌گرایی (سوررئالیزم) لوی ـ استروس سود بُرده، و مباحثِ ضمیرِ ناخودآگاه را با بکار بردنِ زبان‌شناسی بررسی کرده است.

ضمناً لاکان با استفاده از روان‌پژوهیِ فروید و زبان‌شناسیِ ساختارگرا، بعضی از متون ادبی را بررسی کرده است. یکی از آن‌ها نقد و تحلیل «نامهٔ دزدیده شده» اثرِ اِدگار آلن پو (۱۸۴۹-۱۸۰۹ مـ.) نویسندهٔ آمریکایی است.

لیوتار، ژان فرانسوا[8] (۱۹۹۸- ۱۹۲۴ مـ.) متفکّرِ پسامدرنیستِ فرانسوی. وی در اصل منکر امکان بدست آوردن معرفت است. و در تنظیم معرفت‌شناسیِ[9] پست مدرنیزم سهم بسزایی داشته است. به عقیدهٔ او پیش از پدید آمدن نگرش پست مدرنیزم، معمولاً پژوهشگران و متفکّران شوق به حقیقت را به جایِ خود حقیقت می‌گرفتند. لذا، مفاهیمِ «درست» یا «نادرست» اساساً وجود ندارند.

لیوتار، در شناخته‌ترین کتابِ خود وضعیّت «پُست مدرن»[10] وضعیّت فرهنگی و نحوهٔ انتقال علم و تغییرِ اسلوب‌های معرفت و ادبیّات و هنر را از پایان سدهٔ نوزدهم بررسی می‌کند. و در اوایل کتاب می‌گوید: اصطلاح «پُست مدرن» را از بعضی از جامعه‌شناسان امریکایی به وام گرفته و برای بیانِ مقاصد خود برگزیده است. وی در این کتاب از

---

1. Shifting nature.
2. Dreams.
3. Unconscious.
4. Wordplays.
5. Puns.
6. Reason- defying leaps.
7. *Ecrits*.
8. Jean Francois Lyotard.
9. Epistemology.
10. *The Post Modern Condition*.

مشروعیّت علم سخن می‌گوید. و در این بحث خود دو نوع مشروعیّت را مطرح می‌سازد: ۱) مشروعیّتِ فلسفی ۲) مشروعیّتِ سیاسی.

در بیان نوع اول با مسلّم گرفتن اینکه همهٔ مردم حقّ دانش‌اندوزی دارند این نتیجه را می‌گیرد که در این باب تأکید بر سیاستِ تعلیماتِ اوّلیّهٔ خاصّی نهاده شده و تربیتی لحاظ گشته که بتوان مردم را زیر عنوان «ملت»[1] قرار داد. به عبارت دیگر، قصدْ اداره کردنِ مردم بوده نه فرهنگ بخشیدن یا فرهیخته ساختنِ ایشان، و با این وضع البته تأسیسِ یک معرفت راستین و بنیادی ممکن نبوده است.

در بیانِ نوع دوم یا وجه فلسفی، لیوتار به فعالیّت‌هایِ علمی هومبولت[2] (۱۸۳۵-۱۷۶۷ م.) دانشورِ ذُوفنون[3] و فیلسوفِ زبانی آلمانی اشاره کرده می‌گوید: وی در دانشگاه برلین به نوعی ادامه‌دهندهٔ کار فیخته و شلایر ماخر بود، و شعارِ مخصوص «علم برایِ خاطر خود علم» که در این دوره مطرح بوده، عملاً شامل تربیت روحی و اخلاقیِ ملّت ــ به معنایی که یاد شد ــ بوده، و بدین ترتیب از قاعدهٔ مذکور یعنی علم برای خاطرِ علم، به فرضِ وجودِ آن، پیروی نکرده است. و با ظهور «تلویزیون» و رسانه‌های دیگر، جای ابزار و غایت عِوَض شده یعنی رسانه‌ها خود غایت و رسالت تلقّی شده، و در نتیجه مشروعیّت دانش نابود گشته است!

هابرماس، یورگن[4] (- ۱۹۲۹م.). در دوسلدورف آلمان متولّد شد، و در بُن و ماربورگ تحصیل کرد. نخستین کارِ او، که رسالهٔ دکتری او بود، دربارهٔ اندیشه‌های شلینگ[5] (۱۸۵۴-۱۷۷۵ م.) فیلسوفِ عمدهٔ رُمانتیکِ آلمانی بود، و در سال ۱۹۵۴ منتشر شد. وی در سال‌های ۵۹-۱۹۵۶ دستیارِ آدورنو[6] (۱۹۶۹-۱۹۰۳ م.) جامعه‌شناس و متفکّر سیاسی آلمانی و از اعضایِ اصلی مکتبِ فرانکفورت[7] بود، ولیکن اکنون استاد دانشگاه فرانکفورت و برجسته‌ترین چهرهٔ آن مکتب بشمار می‌آید.

هابرماس، هرچند در اساسْ مدرنیزم را طرحی نابسنده می‌شمرد، ولی معتقد بود که از جهتِ عقلانیّتِ ارتباطی[8] باید آن را برجسته و تقویت کرد تا بتواند در مواجهه با جنبهٔ

---

1. Nation.
2. Humboldt, Wilhelm von.
3. Polymath.
4. Habermas, Jürgen.
5. F. W. J. von Shelling
6. Theodor W. Adorno.
7. Frankfurt School.
8. Communicative rationality.

منفیِ عقلانیّتِ ابزاری[1] ایستادگی نماید. از این جهت، می‌توان گفت هابرماس از مدافعان «مدرنیزم» در تقابُل با نقّادی‌هایِ کسانی که در زمرهٔ «پُست‌مدرن»ها شناخته می‌شوند، از جمله فوکو، قرار می‌گیرد.

هابرماس، هرچند مارکس‌گرای بوده، ولی بعضی از عَناصِرِ عمده و کلیدی نظریّاتِ مارکس را رها کرده، از جمله نظریّهٔ ارزش را. نظریّهٔ ارزش مارکس عملاً به طرحِ تضادِّ طبقاتی می‌انجامد و جزوِ لایتجزّایِ مارکس‌گرایی بشمار می‌رود، ولیکن مارکس‌گرایی هابرماس نوعی مارکس‌گرایی انسان‌مدار[2] است، و در بازبینیِ عقاید مارکس، می‌کوشد که به‌جایِ توسل به نیروهایِ تولیدی و پیوندِ آن‌ها با مناسباتِ تولیدی، بـه آزادسـازیِ نیرویِ عقل از چنگال مباحثِ تولیدِ اجتماعی بپردازد.

جنبهٔ مهم دیگر از عقاید هابرماس مانندِ اعضای دیگر مکتبِ فـرانکفورتْ انـتقادِ شدیدِ او است از فلسفهٔ موسوم به «پوزیتیویزم» یا تحصُّل‌گرایی.[3] وی در کتابِ معرفت و علایق انسانی[4] (ترجمهٔ انگلیسی، ۱۹۷۰) به این کار پرداخته است. به نظرِ وی، پوزیتیویزم با تنزُّل دادنِ[5] همهٔ معرفت و شناختِ انسانی به علم تجربی و آزمـایشی، سـاحت‌های دیگر معرفت را نادیده انگاشته و حصولِ آن‌ها را منکر می‌شود، و به زبانِ علایق انسانی عملاً آن‌ها را به شیٔ‌گونگی[6] و مناسباتِ جَزْمیِ تجربی رهنمون می‌گردد. هابرماس بـا ادامهٔ این نقد از تحصُّل‌گرایی، و به قصدِ تأسیس یک مجموعه یا دستگاهِ شناختِ جامع، برایِ معرفت انسانی سه وجه[7] قائل می‌شود: که علم تجربی تنها یکی از آن وجوهِ سه‌گانه است. و وجه دوم معرفت به عقیدهٔ او، فهم و دریافتِ رابطهٔ مـیان انسـان‌هاست کـه بـا میانجیگریِ زبان انجام می‌گیرد. در این وجه، دیدگاهِ «هرمنوتیکی»[8] یا تأویلی هابرماس ظاهر می‌گردد، بدین معنی که رابطهٔ انسان‌ها می‌تواند فراتر از رابطه‌یی شیٔ‌گونه و ابزاری باشد. از این گذشته، به نظر هابرماس، اینکه انسان فراتر از علوم تجربی و در سـاحَتِ روابط انسانی درصدد تفاهُم و شناخت و ارتباط با یکدیگر برآیند بسنده نیست، بلکه باید از این ساحَت در نقادیِ وضعیّتِ موجود نیز بهره‌گیری کنند.

---

1. Instrumentative rationality.
2. Humanistic Marxism.
3. Positivism.
4. *Knowledge and Human Interests.*
5. Reduction.
6. *Thing- ness.*
7. Three congnitive interests.
8. Hermeneutical view- point.

وجه سوم معرفت، علاقه به رفع انحرافات و تغییر شکل‌هایی[۱] است که در فهمِ خودمان[۲] پیش می‌آید. و همین وجهِ سوم است که سببِ ظهورِ دانش‌های انتقادی[۳] می‌گردد. این علائقِ جداگانه بر سرِ راهِ حتمیّت[۴] اقتصادیِ مارکس‌گرایی می‌ایستد، و صحّت و قطعی بودنِ آن مکتب را که همه چیز را، به نوعی، به اقتصاد وابسته می‌داند، موردِ سؤال قرار می‌دهد.

آثار دیگرِ او عبارتند از: فرضیّه و عمل[۵] (ترجمهٔ انگلیسی، ۱۹۷۳)؛ فرضیّهٔ عَمَلِ ارتباطی[۶] (دو جلد، ترجمهٔ انگلیسی، ۱۹۸۶، ۱۹۸۴)؛ گفتارِ فلسفی دربارهٔ تجدُّد[۷] (ترجمهٔ انگلیسی، ۱۹۸۶).[۸]

چامسکی، آورام نوآم[۹] (ـ ۱۹۲۸مـ.). زبان‌شناس، فیلسوف و فعّالِ سیاسیِ[۱۰] آمریکایی. وی در فیلادلفیا متولد شد، و از زبان‌شناس معروف هاریس[۱۱] در پیتسبورگ دانش آموخت، و در انستیتویِ تکنولوژی ماساچوست[۱۲] از سال ۱۹۵۵ به تعلیم پرداخت. کتابِ او، ساختارهای دستوری[۱۳] (۱۹۵۷) را صاحب‌نظرانِ این فَنّ، خدمت و سهمِ بسیار مهم در باب زبان‌شناسی نظری در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم بشمار آورده‌اند.

چامسکی معتقد است که زبان مادری (و ملّی)[۱۴] را با سرعت و مهارتی که کودکان بکار می‌برند با فرضیّهٔ آموزش[۱۵] تبیین نمی‌توان کرد، بلکه مستلزم اعتراف به یک حالتِ فطری[۱۶] در ذهن است، و آن نحو یا دستوری ناآموخته، فطری و عامّ است، و انواعی از

---

1. Distortions.
2. Understanding of ourselves.
3. Critical sciences.
4. Determinism.
5. *Theory and Practice.*
6. *The Theory of Communicative Action.*
7. *Philosophical Discourse on Modernism.*
۸. برای اطّلاعِ بیشتر: ←
- Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford N.Y. 1994.
- *The Ency of Philosophy*," Supplement", 227-228, U.S.A, 1996.
- Bernstein, R, ed. *Habermas and Modernity*, Cam, 1985.
9. Chomsky, Avram Noam.
10. Political activist.
11. Zelling Harris.
12. Massachussts Institute of Technology.
13. *Syntactic Structures.*
14. Native (and maternal) language.
15. Learning theory.
16. An innate disposition.

نقش را فراهم می‌آورد که کودک در مصادیق گفتاری[1] که با آن‌ها روبه‌رو می‌شود درخواهد یافت. موافق اصول کامپیوتر[2]، جز اینکه کودک با دسته‌بندیِ نوعِ درستی از نرم‌افزار[3] مواجه بشود، نخواهد توانست از آنچه دستورزبان انجام می‌دهد چیزی دریابد. کتابِ زبان‌شناسی دکارتی[4] (۱۹۶۶) کاربردهایِ تجربه‌ستیزانه[5] و عقلانیِ این عقیده را آشکار می‌سازد.

منتقدانی همچون رایل[6] شکایت کرده‌اند که این استدلال توجه بسیار کمی به واقعیت‌هایِ تخیُّل و عمل در جریانِ آموزش نشان می‌دهد، و می‌خواهد که شکافِ موجود را تنها با «ابرهایِ شکوهِ زیست‌شناسی»[7] پُر کند.

گذشته از زبان‌شناسی، شهرتِ بسیار چامسکی مربوط به مخالفتِ او با حکومتِ آمریکا در جنگ با ویتنام می‌شود. وی در آن زمان منتقدِ سرشناسِ فرهنگستانیِ حکومت ایالات متحده بوده است.[8]

آوستین، جان[9] (۱۹۶۰-۱۹۱۱م.) فیلسوفِ لسانیِ[10] انگلیس. وی در آکسفورد تربیت یافت و در همانجا تعلیم و تدریس داشت. تأثیرِ وی در فلسفهٔ معاصر که با تأثیر ویتگنشتاین هم‌ردیف بوده، در دورهٔ حیاتش بسیار اساسی بوده است، و پس از مرگِ وی نیز ادامه یافته است. وی همهٔ دورهٔ زندگانیش را در همان آکسفورد گذرانید، تنها برایِ مدتی در جنگ جهانی دوم در «اینتلیجنس سرویس»[11] کار می‌کرد. آوستین زمینهٔ «کلاسیک» نسبةً عالی داشت و در رشتهٔ خود مردی بسیار دانا بوده است. ترجمهٔ او از زمینهٔ ریاضیاتِ[12] فِرگه به سال ۱۹۵۰ معرّفی نخستین و اساسیِ فرگه به فیلسوفان انگلیسی‌زبان بشمار می‌رود.

---

1. Examples of speech.
2. In Computational terms.
3. Software.
4. *Cartesian Linguistics.*
5. Anti- empiricist.
6. G. Ryle.
7. "Clouds of biological glory".

۸. برایِ آگاهی بیشتر، ←

- *The Ency of Philosophy*, "Supplement", 77- 78, London, 1996.
- Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, 63- 64, Oxford, 1990.
- D' Agostino, F. *Chomsky's System of Ideas*, Oxford, 1986.

9. Austin, John Langshaw.
10. linguistic Philosopher.
11. Intelligence service.
12. *Grundlagen der Arithmetik.*

وی چهرهٔ برجستهٔ نهضتی بحساب می‌آید که معمولاً فلسفهٔ لسانی، یا فلسفهٔ آکسفورد، و یا فلسفهٔ «زبانِ روزمرّه»[1] خوانده شده است. و مکرّر ـ امّا دور از انصاف ـ متهم به این شده است که معتقد است توجه شدید به زیبایی‌های زبانِ روزمرّه[2] روش فلسفی را بیروح[3] ساخته است. درواقعْ روشِ وی بیشتر ارسطویی بوده و معتقد بر این بوده است که: توجُّهِ دقیق به مفاهیم و فرق‌هایی که در زبان مجسّم می‌شود، آغازِ فلسفه است، هرچند که انجام آن نبوده باشد، در حالی‌که سفارش‌ها یا توصیه‌های هوایی[4] و خوش‌ظاهر دربارهٔ اینکه چگونه باید دربارهٔ چیزی بیندیشیم غالبِ اوقات از مهارت و ظرافتی[5] که با آن دربارهٔ موضوعات بیندیشیم قاصر می‌آید.

آثاری که شیوهٔ او را نمایان می‌سازد از نامه‌ها و خطابه‌هایِ او آشکار می‌گردد، و آن‌ها پس از مرگِ وی بچاپ رسید. این آثار شامل حسّ و محسوسات[6] (۱۹۶۲)، چگونه چیزها را با واژه انجام دهیم[7] (۱۹۶۲) و مجموعهٔ نامه‌های فلسفی[8] (۱۹۶۱) است. کارِ او در راهی که زبان عملاً[9] کار می‌کند، فرضیّهٔ آثارِ گفتار[10] را مطرح ساخت و همین‌طور بسیاری از اصطلاحاتِ آن‌را، مانند گفتارِ آوایی[11]، و عملِ گفتارِ غیرآوایی مطرح ساخت.[12]

پوپر، کارل[13] (۱۹۹۴-۱۹۰۲مـ.) [وین، نیوزیلند، لندن].

پایانِ این کتاب نسبةً کلان را دو گفت‌وگو قرار می‌دهم که بریان مگی با فیلسوف و دانشورِ معاصرِ ما کارل پوپر انجام داده است. در اصل این کتاب، که من آن را ترجمه کرده‌ام و نوشتهٔ آلبرت آوِی است، یادی از وی نشده، یا اگر شده به چند جمله اکتفا شده است، در حالی‌که از فیلسوفان ناشناخته و غیر مؤثر یک یا دو صفحه مطلب یاد شده. در اینجا خواسته‌ام «خامه را لختی بَر وِی بگریانم» (به تعبیر بیهقی)، چون هم او را دوست دارم و هم تا آنجا که توانسته‌ام با اندیشه‌هایِ او زیسته‌ام. در ایران، وی مظلوم واقع شده و کسانِ زیادی به وی تاخته‌اند، و آزادی و آزادفکریِ او را ریشخند کرده‌اند ـ آنان که همه

---

1. Linguistic philosophy, or Oxford or "ordinary language" philosophy.
2. The Niceties of everyday language.
3. Exhausted.
4. Airy recommendations.
5. The skill and delicacy.
6. *Sense and Sensibilia.*
7. *How to Do things with Words.*
8. *Philosophical Papers.*
9. Actually.
10. Speech acts.
11. Locutionary act.
12. Illocutionary act.
13. popper, Karl.

چیز را برایِ خاطر جاه و مقام و خوش‌خدمتی و بی‌حقیقتی، به ریشخند می‌گیرند، ولی غافل‌اند یا متغافل که «الحقُّ یَعلُو و لا یُعْلَیٰ عَلَیْه». در هر صورت به قولِ خواجه حافظ:

اگـر گـفتم دُعـایِ مـی‌فروشان   چه سازم حـقِّ نـعمت مـی‌گزارم!

گفت‌وگو با کارل پوپر

(۱)

مگی: کارل پوپر به سال ۱۹۰۲ در وین متولّد شد، و تا حدود سی‌سالگی در آنجا زیست. وی هرگز یکی از اعضایِ «حلقهٔ وین» نبود، زیرا هرچند در غالبِ علائق ایشان مُشترِک بود، با عقاید آن‌ها مُخالِف بود. و لذا روی‌هم‌رفته می‌توان گفت که نُخستین کتابِ او لوجیگ دِرفور شُنگ ـ که لفظاً منطقِ پژوهش[1] معنی دارد، برضدِّ حلقهٔ وین نوشته شده بود. فسوساکه این کتاب هرچند در پاییز ۱۹۳۴ انتشار یافته بود به صورت ترجمهٔ انگلیسی تا یک رُبع قرن (بیست‌وپنج سال) ظاهر نشد ([و وقتی ظاهر شد] زیر عنوان منطقِ کشفِ علمی[2] [ظاهر شد]). من احساس می‌کنم کـه فـلسفهٔ تـمام یک نسـل در هـمین انگـلیس احتمالاً متفاوت بود، اگر این کتاب در این کشور زودتر منتشر گشته بود.

پوپر در سال ۱۹۳۷ وین را ترک کرد و سال‌های جنگ (جهانی دوم) را در نیوزیلند[3] گذرانید. و در همانجا بود که کتاب دو جلدی خود یـعنی اجتماع باز و دشمنانش[4] را ـ کـه نخستین بار او را در جهان انگلیسی زبان واقعاً مشهور ساخت ـ نوشت. و آن کتابی کلان و بسیار مُدَلّل از دعوی مردم‌سالاری[5] برضدّ حکومت‌سالاری[6] (=کامل‌القوایی دولت) ـ و نیز برضدّ دشمنانِ فلسفی «دموکراسی» بالاتر از همه افلاطون [و هگل] و مارکس بود. کتابی کوچکتر، فقر تاریخی‌گری[7]، که از شیوه‌های نظری علوم اجتماعی بحث می‌کند، در اصل به‌عنوان یک رشته مقالات همزمان با کتاب اجتماع بـاز و دشـمنانش، مـنتشر شـد. و می‌توان آن‌را المثنّا یا قرینهٔ همان کتاب بشمار آورد. به همین طریق، آخرین کتاب پوپر را که با عنوان ظنّ‌ها و رَدّها[8] انتشار یافت، می‌توان قرینه‌یی برای نخستین کتاب ابتکاریِ او

---

1. *Logik der Forschuny* (= The Logic of Research).
2. *The Logic of Scientific Discovery.*
3. New Zealand.
4. *Open Society and It's Enemies.*
5. Democracy.
6. Totalitarianism.
7. *The Poverty of Historicism.*
8. *Conjectures and Refutalious.*

منطق کشف علمی لحاظ کرد. از سال ۱۹۴۵ پوپر یک تَبَعهٔ انگلیسی شده و جزو هیأتِ علمی مدرسهٔ اقتصادِ لندن درآمده است، و اخیراً نیز از آنجا به عنوانِ استادِ منطق و اسلوب علمی بازنشسته شد، و به سال ۱۹۹۴ درگذشت.



ـ مگی: من از طریق گفتگوهای سابقمان می‌دانم که شما فیلسوف بودن را به عنوان کاری قلمداد می‌کنید که نیازمندِ عذرخواهی است. چرا؟

ـ پوپر: بلی، من از اینکه فیلسوف خوانده شوم بر خود نمی‌بالم.

ـ مگی: اینْ سخنِ شگفتی است. چرا شما چنین می‌گویید؟

ـ پوپر: در تاریخِ دراز فلسفه استدلال‌هایِ فلسفیِ بسیاری وجود دارد که من از آن‌ها شَرم می‌بَرَم تا استدلال‌های فلسفی‌یی که بدان‌ها بنازم.

ـ مگی: ولی آشکار است که شما چنین می‌اندیشید که فیلسوف بودن لااقلّ ارجمند است، حتّی اگر چیزی نباشد که بدان توان نازید.

ـ پوپر: من فکر می‌کنم بتوانم بهانه‌یی (عذری) برای این کار بیاورم ــ چیزی همانند عذری برای وجودِ فلسفه، یا یک دلیل بر اینکه چرا نیاز هست که دربارهٔ فلسفه بیندیشیم.

ـ مگی: آن (بهانه، عذر یا دلیل) چه می‌تواند باشد؟

ـ پوپر: آن این است که هر کس یک فلسفه دارد: همهٔ ما، شما و من و همه‌کس. چه ما بدانیم یا نه، تعداد بسیاری از امور را مسلّم می‌گیریم. این فرض‌های غیرانتقادی غالباً یک منش (ویژگی) فلسفی دارد. گاهی آن‌ها صحیح‌اند؛ ولی اغلب اوقات این فلسفه‌ها اشتباه است. اینکه ما درست یا اشتباه فکر می‌کنیم، در این فلسفه‌هایی که ما نامُنتقدانه مسلّم فرض کرده‌ایم تنها با یک آزمون می‌توان دریافت. من اظهار می‌دارم که این آزمون انتقادی، وظیفهٔ فلسفه است، و دلیلی بر وجود آن.

ـ مگی: شما به عنوان یک مثال معاصر چه چیزی را می‌خواهید همچون یک رفتارِ فلسفیِ غیرانتقادی ارائه بدهید که نیازمند آزمون انتقادی است؟

ـ پوپر: یک فلسفهٔ بسیار مؤثّر از آن نوعی که من در ذهن دارم این عقیده است که وقتی امرِ «ناپسندیده»یی در اجتماع روی می‌دهد، چیزی مانند جنگ، فقر، بیکاری، این

حتماً باید نتیجهٔ سوءِ نیّت (یا بدخواهی)، یک طرح شوم بوده باشد: کسی آن‌را «عمداً»[1] انجام داده است؛ و البته کسی از آن بهره‌برداری می‌کند. من این فرض فلسفی را «فرضیّهٔ توطئهٔ اجتماع»[2] خوانده‌ام. این عقیده را می‌توان انتقاد کرد؛ و من گمان می‌کنم که می‌توان نشان داد که خطاست: بسیاری از امور هستند که در اجتماع روی می‌دهد که از رویِ عمد نیست و تنها پی‌آمدهایِ پیش‌بینی نشدهٔ کارهایِ ماست.

فرضیّهٔ توطئهٔ اجتماع یکی از آن فلسفه‌های متعدّد غیرانتقادی است که نیازی برای پژوهش انتقادی می‌آفرینند. من فکر می‌کنم که این (فلسفه‌ها) بهانه‌یی برای فیلسوف بودن پدید می‌آورند. این فلسفه‌هایِ اشتباه‌آمیزْ مؤثّر و با اهمّیّت‌اند، و کسی باید آن‌ها را مورد بحث و انتقاد قرار بدهد.

ـ مگی: آیا می‌توانید مثال‌های دیگری هم بزنید؟

ـ پوپر: بسیار زیاد. یک فلسفهٔ بسیار زیانبار را می‌توان با این کلمات تنظیم کرد: «عقایدِ هر انسانی همواره با علائقِ اقتصادی یا سیاسی [او] مُعَیَّن می‌شود». غالباً این فلسفه تنها در مورد مخالف یا خصمِ انسان، به شکل زیر، بکار می‌رود: «اگر شما همان نظری را که من دارم نداشته باشید، حتماً مقهورِ برخی انگیزه‌هایِ شوم شده‌اید». آنچه در موردِ این نوع فلسفه بسیار بد است این است که پذیرش آنْ بَحثِ جدّی را ناممکن می‌سازد. و همینْ به زایل گشتنِ علاقه در باب پیدا کردن حقیقت در مورد اشیاء می‌انجامد. برای اینکه به جای سؤال «دربارهٔ اشیاءْ چه چیزی حقیقت است»، مردم صرفاً می‌پرسند: «انگیزه‌های شما کدام‌اند؟» و آشکار است که این سؤالِ فلسفیِ مشابه را، نیز که زیانبار است، و حالیّه بسیار مؤثّر است به صورت زیر تنظیم می‌توان کرد: «بحثِ عقلانی تنها میان کسانی ممکن است که در اصول با هم متفّق باشند». کسانی که این عقیده را می‌پذیرند به این (اصل) نیز معتقدند که بحثِ عقلی از اصولِ بنیادی، ناممکن است. از این فلسفه گاه با این اظهارِ نظر دفاع می‌کنند که «به عنوان مقدمه، اگر ما یک قالب عامّ فراگیر[3] از فرضیّات را بپذیریم می‌توانیم امیدوار باشیم که در یک بحثِ عقلی به توافق می‌رسیم». این فلسفه کاملاً حقّ‌نما و معقول می‌نماید، ولی نتایج وحشتناکی دارد. برای اینکه نوع انسانی را به گروه‌های (گوناگونی) تقسیم می‌کند، که میان آن‌ها هیچ بحثی

---

1. "On purpose".
2. The Conspiracy Theory of Society.
3. Far reaching.

ممکن نیست، جز جنگ تنها. این نه تنها یک فلسفهٔ «بد» است، بلکه من فکر می‌کنم که فلسفهٔ «اشتباهی» است. فلسفه‌یی که می‌توان آن را ردّ کرد، هرچند نه از آن نوعی است که من بتوانم در چند دقیقه ردّش بکنم.[1] ولی وجود آن و تأثیر فوق‌العادهٔ آن، به‌گمان من، یکی از عذرهایی است برایِ فیلسوف بودن.

ـ مگی: بنابراین، نظرِ شما این است که: ما همه فیلسوفانِ عملی هستیم بدین معنی که همهٔ نظریّه‌های فلسفی داریم و بنابر آن عمل می‌کنیم. ولی معمولاً آگاه نیستیم که آنچه انجام می‌دهیم عبارت از پذیرفتنِ نامنتقدانهٔ حقیقتِ یک فرضیّه است.

ـ پوپر: آری.

ـ مگی: و برخی از این فرضیّه‌ها، به نظر شما، درست است، در حالی‌که بقیّه نه تنها خطاست بلکه زیان‌بار هم هست. و باز می‌گویید که وظیفهٔ راستینِ فلسفه این است که پیش‌داوری‌های فلسفی ما را، که غالباً ناخودآگاه است، منتقدانه بررسی کند، و آنجا که اِصلاح لازم است آن‌ها را اصلاح کند.

ـ پوپر: درست همین است. تصادفاً من فکر نمی‌کنم که نیاز به اصلاحِ آنچه فیلسوفانِ رسمی می‌گویند بتوانَد عذرِ کافی‌یی برای وجود داشتن فلسفه باشد.

ـ مگی: اینْ درست خلافِ نظرِ مور[2] است. وی یک بار گفت: جهان خود را با مسایلی که [فیلسوف] دربارهٔ آن‌ها تفلسُف کند به ما عرضه نکرده ـ یعنی او تنها به سبب چیزهای ناپذیرفتنی که فیلسوفان دیگر گفته‌اند فیلسوف شده است.

ـ پوپر: من فکر می‌کنم که این ما را به چیزی مانند «درون‌زایی فلسفی»[3] می‌کشاند. این کار یک اختصاص‌گرایی در فلسفه، بر اساس و الگوی دانش جدید، پدید می‌آورد. من هم اکنون فکر می‌کنم که می‌توان برضدّ همهٔ این‌گونه تخصُّصی ساختنْ دعوی [و انتقادِ] شدیدی اقامه کرد؛ و همین دعوی را برضدّ تخصُّصی ساختن در فلسفه حتی نیرومندتر هم می‌توان اقامه کرد.

---

۱. سعدی به روزگاران مهری نشسته بر دل — بیرون نمی‌توان کرد اِلّا به روزگاران

۲. جورج ادوارد مور (G. E. Moore ۱۸۷۳ـ ۱۹۵۸) فیلسوف انگلیسی، که مدافع سرسخت عقل سلیم بود و با «ایدآلیزم» مخالف بود و یکی از پیشگامان فلسفهٔ تحلیلی شمرده می‌شود. در اخلاق نیز نظریّات مؤثّر ولی غالباً شخصی داشته. کتاب اصولِ اخلاق او به فارسی ترجمه شده است.

3. Philosophic inbreeding.

ـ مگی: شما از دانش جدید یاد کردید ـ بخاطر می‌آورم که شما مقداری تحصیلات در این زمینه داشته‌اید، نداشته‌اید؟

ـ پوپر: بلی. من البته مطالعاتِ خود را در زمینهٔ ریاضیّات و فیزیک آغاز کردم و نُخستین اشتغالِ من تدریس‌ام به عنوانِ معلّم مدرسهٔ متوسطه در این موضوعات بود. ولی هرگز یک متخصّص نبودم، و همواره بر روی موضوعی کار می‌کردم که مرا بیشتر جلب می‌کرد. در فیزیک تنها یک متفنّن بودم، و هرگز متخصّص نبودم. «تز»ی که من برای معرّفی شدن به عنوانِ معلّم ریاضیّات نوشتم دربارهٔ قضایای هندسه بود، و بعدها در بابِ بدیهی ساختن فرضیّهٔ احتمال[1] کار کردم.

ـ مگی: آیا همینْ اساس رشتهٔ تحقیقی شما بود؟

ـ پوپر: این را مشکل می‌توان گفت. شاید بتوانم بگویم که پژوهش من به اسلوب‌های علم متمرکز بود، بویژه فیزیکِ جدید؛ یا اگر واژهٔ متداولی بکار ببریم، فلسفهٔ علم. ولی پس از آن نیز چیزهای زیاد دیگری بوده که مرا جذب کرده است.

ـ مگی: اندیشه‌های اصلیِ نخستین کتاب شما، منطقِ کشفِ علمی چه بود؟

ـ پوپر: من فکر می‌کنم که اندیشهٔ اصلی این بود که: بر پایهٔ فرضیّهٔ جدید گرانشی [جاذبهٔ] اینشتاین، همهٔ برداشت‌هایِ پیشین در علم و ماهیّتِ معرفتِ علمی اشتباه بوده است.

ـ مگی: چگونه؟

ـ پوپر: عقیده‌یی که عموماً شایع بود این بود که علم یا معرفتِ علمی، بویژه نوعی مطمئنّ و بسیار یقینی از معرفت بوده؛ و نیز (عقیده) بر این بود که این نوع علم نتیجهٔ مشاهده و تجربه (= آزمایش) بوده. مشاهده و تجربه ما را راه نمود تا فرضیّه‌یی تشکیل بدهیم. وقتی‌که این (فرضیّه) چندین‌بار وارسی و آزموده شد، به عنوان یک نَظَریّهٔ علمی ثابت و مسلّم پذیرفته می‌شود. اینْ، فی‌الجمله، عقیدهٔ پذیرفته شده بود. من دیدم که این [عقیده]، غیرمنطقی [= دفاع ناکردنی] شده است، و سبب آن معارضهٔ اینشتاین نسبت به فرضیّهٔ نیوتُن بود ـ [فرضیّه‌یی] که موفّق‌ترین و مهم‌ترین فرضیّه‌یی است که تاکنون پیشرفته و پذیرفته شده بود.

---

1. Axiomatization of probability theory.

ـ مگی: چه چیز شما را وامی‌دارد که چنین پایگاه منحصر بفردی به فرضیّهٔ نیوتن بدهید؟

ـ پوپر: نیوتن برای نُخستین بار ما را واداشت که در بابِ جهانی که در آن زندگانی می‌کنیم چیزهایی بفهمیم. و برای نخستین بار دلیل خوبی بدست آوریم بر اینکه بیندیشیم یک فرضیّهٔ درست داریم. برای اینکه فرضیّهٔ نیوتن، به ما اجازه داد که پیش‌بینی‌های بسیار مُفَصَّل با آثاری از نوعِ جدید بکنیم ــ همچون انحرافات از قوانین کپلر[1] ــ و این پیش‌بینی‌ها در برابر آزمون‌هایِ بسیار سخت [و دقیق] مقاومت کرد. البته بزرگ‌ترین توفیق این فرضیّهٔ کشف ستارهٔ نپتون بود: همین [کشف] خطرِ یک شکست را به یک موفقیّت مبدَّل ساخت.

ـ مگی: می‌توانید مطلب را اندکی عمیق‌تر و بیشتر بیان کنید؟

ـ پوپر: مطالعاتی که بر روی سیّارهٔ اورانوس صورت پذیرفت برخی اختلافات جزئی را با پیش‌بینی‌هایی که از فرضیّهٔ نیوتن برگرفته شده بود نشان می‌داد، پس آدامز[2] در انگلستان و لِورِّیه[3] در فرانسه خاطرنشان ساختند که این اختلافات را ظاهراً می‌توان با این فرض تبیین کرد که هنوز یک سیّارهٔ خارجی رَصَد نشده وجود دارد. هر دو جایگاه این سیّارهٔ ناشناخته را محاسبه کردند، و آن [سیّاره] بیدرنگ (متعاقباً) توسُّط گاله[4] [منجّم آلمانی، ۲۳ سپتامبر ۱۸۴۶ ـ وفات، ۱۹۱۰] در برلین کشف شد. من فکر می‌کنم که این تکان‌دهنده‌ترین و متقاعدکُننده‌ترین کامیابیِ هر گونه موفقیّت عقلانی انسان تاکنون بوده است؛ هرچند باید پذیرفت که پیش‌بینی‌های توفیق‌آمیز از آن زمان به بعد هم کم نبوده است. به هر حال، پس از این موفقیّتِ بزرگ، عدّهٔ کمی تردید داشتند که فرضیّهٔ نیوتن

---

۱. قوانین سه‌گانهٔ کپلر (وفات ۱۶۳۰) منجّم آلمانی و مؤسس واقعی علم نجوم جدید: ۱. مدارِ هر سیّاره به شکل بیضی است؛ ۲. قانون دوم، قانون سطوح (شعاع حامل سیّاره ــ یعنی خطّ واصل میان خورشید و سیّاره ــ) در زمان‌های مساوی سطوح مساوی می‌پیمایند؛ قانون توافقی: نسبت مربّعات زمان‌های حرکت انتقالی هر دو سیّاره مساوی است با نسبت مکعّبات فواصل متوسّط آن‌ها از خورشید (دائرةالمعارف فارسی، ۲/۲۱۷۳).

۲. جان کوچ آدِمْز (۱۸۹۲ـ ۱۸۱۹مـ.) ستاره‌شناس انگلیسی (John Couch Adams).

۳. لِورِّیه (U. J. J. Leverrier=) ستاره‌شناس فرانسوی ۱۸۷۷ـ ۱۸۱۱مـ.).

۴. یوهان گوتفرید گاله (۱۹۱۰ـ ۱۸۱۲مـ.)، منجم آلمانی، که به‌وسیلهٔ محاسبات لووریه ستارهٔ نپتون را کشف کرد (۲۳ سپتامبر ۱۸۴۸مـ.).

درست بوده. نظرِ متداول این بود که آن فرضیّه به استقرای مبتنی بر مشاهدات ثابت شده است، ولی اکنون اینشتاین با یک فرضیّهٔ رقیب ظاهر گشته است. عقیده‌ها در بابِ مزایای این فرضیّه سخت متفاوت بوده؛ و اکنون نیز متفاوت است.

برخی از فیزیک‌دانان به دلایل متعدّدی هنوز به فرضیّهٔ نیوتن وفا دارند.

ـ مگی: شما کدامیک را ترجیح می‌دهید؟

ـ پوپر: من فکر می‌کنم که فرضیّهٔ اینشتاین راجح‌تر از فرضیّهٔ نیوتن است؛ ولی درواقع منظورِ من این نیست.

ـ مگی: پس کدام است...؟

ـ پوپر: برای آنکه همهٔ شواهدِ تجربی که می‌توان گفت فرضیّهٔ نیوتن را تأیید می‌کنند، ادعا می‌توان کرد که فرضیّهٔ بسیار متفاوت اینشتاین را نیز تأکید می‌کنند، یعنی ساده‌تر بگویم، ما در اشتباه بودیم وقتی‌که فکر می‌کردیم می‌توان گفت فرضیّهٔ نیوتن ثابت شده، و بر پایهٔ مدارک به شیوهٔ استقرایی به اثبات رسیده است. همین [ملاحظهٔ اینشتاین] این مطلب را هم نشان داد که هیچ فرضیّه‌یی را ادّعا نمی‌توان کرد که به شیوهٔ استقرایی اثبات شده است. زیرا که ما هیچگونه توافق مؤثّری میان فرضیه و شهادت تجربی، بیشتر (و بهتر) از آنچه در مورد فرضیّهٔ نیوتن داشتیم، نمی‌توانستیم داشته باشیم. اگر حتی این مورد نتوانست فرضیّه را به شیوهٔ استقرایی اثبات کند، پس آشکارا هیچ چیز دیگر نمی‌توانست.

ـ مگی: آیا دلیلش همین بود که شما فرضیّهٔ استقراء را رها ساختید؟

ـ پوپر: بلی. اساساً، وضعیّت منطقی بسیار ساده است. هیچ شماره از مشاهدهٔ قوهای سفید نمی‌تواند ثابت کند که همهٔ قوها سفید هستند. مشاهدهٔ یک قوی سیاه می‌تواند [آن اصل استقرایی را که «همهٔ قوها سفید هستند»]، ردّ کند. البتّه تأیید تجربی فرضیّهٔ نیوتن بسیار مؤثّر [و مُقنع] بود، و دلیل آن اندازه‌گیری‌های بسیار دقیقی بود که فرضیّه به تفصیل بسیار پیش‌بینی کرده بود. ولی نخستین ناسازواریِ عینی می‌تواند آن‌را مردود اعلام کند.

ـ مگی: و البتّه چنین اختلافی اتفاق افتاد ــ چیزی که به سیّارهٔ عُطارد [تیر] مربوط بود؛ اگر جز این باشد من در اشتباهم.

ـ پوپر: بلی، ولی این اختلاف بسیار کوچک و ناچیز بود، و احتمالاً ممکن بود (همچنانکه دایک خاطرنشان کرد) آن‌را در یا جَوْفِ فرضیّهٔ نیوتن تبیین کرد. منظور من

بیشتر این نیست که نظریّهٔ نیوتن مردود شده است یا اینکه قطعاً به‌وسیلهٔ نظریهٔ اینشتاین تحت‌الشعاع قرار گرفته است؛ نظرِ من بیشتر این است که از زمانی که اینشتاین نظریّهٔ رقیب خود را پیشنهاد کرده، می‌فهمیم که حتّی بزرگ‌ترین کامیابی متضمّنِ پیشگویی، حتی جدّی‌ترین آزمایش‌ها، نمی‌تواند یک فرضیّه را به شیوهٔ استقرایی ثابت کند. حالْ همینْ به معنی یک تغییر قطعی دربارهٔ نظر ما از دانش است؛ این بدان معنی است که ما در باب معرفتِ علمی در اشتباه بوده‌ایم؛ یعنی اینکه نظریّه‌های علمی همواره فرضی مانده است (می‌مانَد)؛ یعنی آن‌ها همواره ممکن بوده، حتی بهترین نظریّهٔ علمی اثبات شده، محتمل است که به‌وسیلهٔ یک «تئوری» بهتر تحت‌الشعاع قرار گیرد. همهٔ آنچه ما می‌توانیم گفت این است که فرضیهٔ بهتر شامل این نکته خواهد بود که هر نظریّهٔ موفق و نیک‌آزمودهٔ پیشین یک فرضیّهٔ نزدیک به صحّت بوده است. از این طریق، می‌توان این [حقیقت] را تبیین کرد که چرا نظریّهٔ سابق بر آن هم موفّق بوده است.

ـ مگی: پس، می‌توانید نظر جدید علمی را که بدان دست یافته‌اید، خلاصه کنید؟

ـ پوپر: نخست اینکه، هیچ فرضیّهٔ علمی را نمی‌توان برای همیشه قطعاً اثبات شده و مسلّم بشمار آورد؛ ثانیاً، در این نظر که یقین علمی (یا احتمال علمی) با مشاهدات و تجارب مکرّر و متعدّد افزوده می‌شود، اساساً غلطی وجود دارد. بلکه [بالعکس] نقشی که توسُّط مشاهده و تجربه ایفا می‌گردد، صرفاً از آنِ آزمون‌هاست. این آزمون‌ها هر چه جدّی‌تر باشند با اهمّیّت‌ترند. برای مثال، کشف نپتون آزمونی سخت جِدّی بوده است.

با این همه، آن (کشف) نظریّهٔ نیوتن را اثبات نکرد. این همه، مرا راه نمود به اینکه **آزمون‌هایِ علمیِ یک نظریه را ردّیه‌های عمدیِ آن نظریه** بنامم. یک نظریّه[1] تا زمانی موفّق است که در برابر آزمون‌ها ایستاده باشد ـ یعنی تا زمانی که در برابرِ کوشش‌های ما جهتِ ردّ آن ایستادگی کند. و اگر آن نظریّه مردود شد، نیاز به نظریّهٔ تبیینی جدید ظاهر می‌گردد که باید هم کامیابی‌ها و هم ناکامی‌های نظریّهٔ پیشین (سابق‌تر) خود را تبیین کند.

ـ مگی: اگر نتوانیم جانشینِ رضایت‌بخش (و قانع‌کننده‌یی) برای نظریّهٔ مردودِ پیشین بیابیم چه اتّفاقی می‌افتد؟!

---

۱. نظریّه (=Theory)، در اصطلاح علمی: ۱. فرضیّه، تأیید شده یا نشده؛ ۲. فرضیّه‌یی که سخت تأیید شده و جزئی از احکامِ آن مقبولِ علم خاصّی شده‌و ۳. مجموعهٔ منظمّی از احکام مربوط به یک موضوع است که از دسته‌یی از گزاره‌های کُلّی استخراج شده باشند (ـــه دائرة‌المعارف فارسی، ۳/۳۰۳۸).

ـ پوپر: در آن صورت، البته باید استعمال نظریّهٔ مردودِ قدیم را ادامه بدهیم تا اینکه یک فرضیّهٔ بهتر یافته شود[۱]؛ ولی باید آن‌را با دانستن این [مطلب] بکار بریم که اشکالی دارد [غلطی بهمراه دارد]. آن [نظریّه] باید یک مسألهٔ باز باشد، و ما باید از پیش حداقلِّ شرایطی را که احتمالاً در آن به یک نظریّهٔ جدید می‌توان رسید بدانیم برای اینکه آن نظریّه را بتوانیم به عنوان راهِ حلّ جالبی نسبت بدان مسألهٔ باز قلمداد کنیم.

ـ مگی: و البته با منطقِ حلِّ مسأله بود که شما قطع رابطهٔ بزرگ خودتان را از فلسفهٔ تجربی سنّتی انجام دادید. آیا اکنون می‌توانم رؤوس مطالب آن را تا این لحظه خلاصه کنم؟ از زمان بیکن ببعد، عقیدهٔ جازم در باب راهی که دانش پیشرفت می‌کند چیزی از این دست بود: دانشوران به وسیلهٔ مشاهده و تجربه دانسته‌هایی گرد می‌آورند و این راه را ادامه می‌دهند تا به اندازه‌یی معلومات بدست آورند که برخی جنبه‌های عامْ آغاز به ظهور کند، آن‌ها مبتنی بر این جنبه‌های عام تجربی هستند. پس از آن، ایشان می‌کوشند که این فرضیّه‌ها را با مشاهده و تجربهٔ بیشتر تأیید کنند. در مواردی که کوشش‌های ایشان توفیق‌آمیز باشد فرضیّه به عنوان یک قانون ثابت می‌شود، و بدینسان رازِ دیگری از طبیعت گشاده می‌گردد. این فرایند ــ به اصطلاح ــ مدلّلِ رسیدن به قوانینْ توسُّطِ تعمیم از موارد مشاهده شده همان است که به استقراء معروف شده است. اکنون نظر شما در این موضوع یکسره متفاوت است. شما مدّعیِ نظریّهٔ تکان‌دهنده‌یی شده‌اید که بنابر آن «چیزی به عنوان استقراء وجود ندارد». شما گفته‌اید که این مفهوم عملاً آنچه را که دانشوران می‌کنند [= تحقیق علمی] research scientific توصیف نمی‌کند. و نه این مفهوم دلیل اساسی و منطقی[۲] آن چیزی است که آنان انجام می‌دهند.

ـ پوپر: بلی نظر من متفاوت بوده و هست. بنظر من، حیوانات و آدمیان با گنجینهٔ بزرگی از معرفتِ غریزی ــ با شیوه‌هایی از واکنش نسبت به اوضاع، و انتظارات [توقّعات] زاده می‌شوند. کودکِ نوزاد متوقّع است که او را غذا دهند و از او نگهداری کنند. توقّع او

---

۱. به قول نظامی:

آسمان یافتی برابر بناز　　آسمان برتر است ز ابر بلند!

(یا: «ورنه اکنون به ابرها می‌سازا!»)

یا: تا نبیند طفلکی که سیب هست　　او پیاز گنده را ندهد ز دست

(مولوی).

2. Rationale (li).

[یعنی] معرفتِ حدسی فطری، ممکن است برآورده نشود، در این صورت، او ممکن است بمیرد، مگر اینکه ترتیبی اتّخاذ شود که او مشکلاتِ خود را به نحوی حل کُند. این واقعیّت که معرفت فطری [= درون زاد] ما ممکن است نادیده گرفته شود، خود نشان می‌دهد که حتّی این معرفتِ درون‌زاد صرفاً حدسی است. علاوه بر این، بنظر من، ما نه با تجربه و نه با تداعیِ معانی[1] [چیزی] یاد می‌گیریم، بلکه با کوشش برای حَل مسایل [یاد می‌گیریم]. یک مسأله، زمانی ظهور پیدا می‌کند که حدسیّات ما یا انتظاراتِ ما برآورده نمی‌شوند. ما می‌کوشیم مسایل خود را به‌وسیلهٔ تعدیلِ حدسیّاتمان حلّ کنیم. این حدسیّاتِ جدیدِ آزمایشی، بادکنک‌هایِ آزمایشی ما هستند ـ راه‌حلّ‌های آزمایشی ما. راه‌حلّ، رفتار جدید، حدس جدید، فرضیّهٔ جدید، ممکن است پیش بروند (کارگر باشند)؛ یا ممکن است پیش نروند (شکست بخورند). از این‌روی، ما به‌وسیلهٔ آزمون و خطا یاد می‌گیریم؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم با راه‌حلّ آزمایشی ـ و با حذف کردن آن‌ها اگر خطا و نادرست از آب درآیند. همین‌طور که جنینگز[2] (اچ. اس) در سال ۱۹۱۰ نشان داد، این اسلوب حتّی توسّط آمیب[3]ها بکار می‌رود.

ـ مگی: ولی ـ همچنانکه شما خود در جایی خاطرنشان کرده‌اید ـ این اسلوب یکسره همان نیست وقتی که توسّط یک آمیب بکار برده می‌شود و زمانی که توسّط اینشتین استعمال می‌گردد.

ـ پوپر: شما کاملاً درست می‌گویید: اینجا یک تفاوتِ بسیار مهم هست. و آن این است که: در سطح پیش ـ دانشورانه[4] ما همان اندیشه‌یی را دشمن می‌داریم که ممکن است دربارهٔ آن در اشتباه بوده باشیم. لذا تا جایی که ممکن است جازمانه [و سرسختانه] به حدسیّاتِ خود تعلّق می‌یابیم. در سطح دانشورانه[5]، به‌طور منظّم دنبال اشتباهات و خطاهایِ خود می‌گردیم. اینْ یک امرِ بزرگی است: ما آگاهانه منتقد هستیم [انتقاد

---

1. Association (ترکیب تصوُّرات ؛ همخوانی اندیشه‌ها).

2. H.S. Jennings.

۳. آمیب (جانوری از نوع آمُوِیبا Amoeba) از سلسلهٔ آغازیان، که در آب‌های شیرین یافت می‌شود. آمیب سلولی است دارای هستهٔ بیضوی، که با زایده‌های پروتوپلاسمی که طبقهٔ رقیق و روشن بدنش را فراگرفته و اصطلاحاً پاهای کاذب خوانده می‌شود، مواد غذایی را می‌رُباید، آمیب نسبت به نور و گرما و موادّ غذایی حسّاسیّت دارد. طولش حدود $\frac{۱}{۴}$ میلیمتر است.

4. Pre- scientific.

5. Scientific.

می‌کنیم] برای آنکه خطاهای خود را دریابیم. از این‌روی در سطح پیش ـ دانشورانه، غالباً خودِ ما، همراه با فرضیّه‌هایِ خطایِ خودمان هلاک و نابود می‌شویم؛ ما با نظریّه‌های خطایِ خود از میان می‌رویم. در سطح دانشورانه بطورِ منظم می‌کوشیم فرضیّه‌های خطای خود را حذف کنیم ـ یعنی می‌کوشیم که فرضیّه‌هایِ غلطِ ما به جایِ ما بمیرند. این است اسلوبِ انتقادیِ حذفِ خطا. اینْ اسلوبِ علم است. این شیوه فرض می‌کند که ما می‌توانیم منتقدانه به فرضیه‌های خود درنگریم ـ به عنوان چیزی بیرون از خودِ ما. آن‌ها دیگر عقاید ذهنی ما نیستند ـ آن‌ها حدسیّاتِ عینی ما هستند.

بنابراین، یک تصویر عامّ از دانش چنین است که: ما مسألهٔ جالبِ خاصّی را برمی‌گزینیم. یک فرضیّهٔ گستاخانه را به عنوان راه حلِّ آزمایشی مطرح می‌کنیم. نهایت کوشش خود را برای انتقاد آن فرضیّه بکار می‌بریم، و این بدان معنی است که می‌کوشیم آن را رَدّ کنیم. اگر در ردّ کردنِ خود کامیاب شویم، باز می‌کوشیم تا فرضیّهٔ جدیدی بسازیم، که باز باید انتقادش کنیم؛ و به همین شیوه [پیش برویم]. در این شیوه، اگر هم در ایجاد یک فرضیّهٔ رضایت‌بخش کامیاب نباشیم، چیزهای بسیاری یاد گرفته‌ایم: چیزی دربارهٔ مسأله فراگرفته‌ایم. [بدین ترتیب] خواهیم دانست مشکلاتِ مسأله در کجا قرار دارد. همهٔ جریان را می‌توان با کلمات زیر جمع‌بندی کرد: [دانش و اسلوب دانشی] حدسیّات گُستاخ‌واری است که توسُّط انتقادِ سخت «کنترل» می‌شود و شامل آزمون‌های سخت است. و انتقاد، و آزمون‌ها، ردّیه‌های عامدانه‌یی را برتافته‌اند.

ـ مگی: و بدین ترتیب، در مرحلهٔ دوم است که مشاهده و تجربه وارد میدان می‌شوند؟

ـ پوپر: به‌نظر من، مشاهده و تجربه اساساً راه‌های آزمایش فرضیه‌های ما هستند. بنابراین ممکن است آن‌ها را متعلّق به بحثِ انتقادیِ فرضیّه‌ها بشمار آورد.

ـ مگی: از دیدگاه شما چنین برمی‌آید که ما هرگز بطور واقعی چیزی را نمی‌شناسیم ـ بدین معنی که تنها مراتبی از تردید[1] متخالف (ضدّ هم) وجود دارد...

ـ پوپر: معانی متعدّدی از «معرفت» و «یقین» وجود دارد. یک معنی دقیق از «من می‌دانم» هست که بدین شیوه توصیفش می‌توان کرد: «من می‌دانم» معنی‌اش چنین است که «من اعتقاد دارم، و من دلیل کافی برای اعتقادم دارم؛ یعنی که محال است که من در

---

1. Uncertainty (عدم یقین).

اشتباه افتاده باشم.» وقتی‌که می‌گویید که در این معنی، ما هرگز نمی‌دانیم شما راست می‌گویید: همواره یک احتمال اشتباه وجود دارد. ولی فکر می‌کنم که پیشِ پا افتادَه و بی‌اهمّیّت است. آنچه مهم است یافتن فرق میان معرفت به معنیِ ذهنی و معرفت به معنیِ عینی است.

ـ مگی: شاید بهتر باشد که شما این فرق را بیان کنید.

ـ پوپر: معرفت به معنیِ ذهنی شامل حالاتی است که ما [بر اساس آن‌ها] به شیوه‌های خاصّی عمل می‌کنیم، یا به برخی چیزها اعتقاد می‌یابیم، یا چیزهای خاصّی را می‌گوییم. معرفتِ من شامل احوال من است، معرفتِ شما شاملِ احوال شماست. معرفت به معنی عینی شامل [عباراتِ]گفته یا نوشته یا چاپ شده است ـ یعنی عبارات یا فرضیّه‌هایی که در زمینه‌های ویژه‌یی پدید می‌آیند. [مثلاً] آن‌هایی که در مطبوعاتِ علمی [چاپ می‌شود] فرضیّهٔ نیوتن یا فرضیّهٔ اینشتاین نمونه‌هایی از معرفت به معنیِ عینیِ آن هستند. احوال (یا حالات) نیوتن برای نوشتن فرضیّهٔ خود، یا بحث کردن از آن، نمونه‌هایی از معرفت به معنیِ ذهنی یا شخصی هستند. لحظه‌یی که وی اندیشه‌های خود را به صورت الفاظ تدوین و تنظیم کرد، یا آن‌ها را تحریر کرد، ما معرفت به صورتِ عینی داریم. هر دو نوع این معرفت غیریقینی یا حدسی یا فرضی هستد.

ـ مگی: آیا واقعاً از حیثِ منطقی چنین اختلافِ عمده وجود دارد میان دانشی که من در سرم دارم و همانْ دانش وقتی که نوشته شده باشد؟

ـ پوپر: آری. نهادن اندیشه‌ها در الفاظ، یا بهتر بگویم فرونوشتن آن‌ها، اختلاف مهمّی پدید می‌آورد. زیرا در این صورت آن‌ها انتقاد کردنی («نقدپذیر») می‌شوند. پیش از این [کار]، آن‌ها بخشی از خودِ ما بودند. ممکن است ما تردیدهایی [دربارهٔ آن‌ها] داشته‌ایم. ولی نمی‌توانستیم آن‌ها را به شیوه‌یی انتقاد کنیم که در آن قضیّه‌ی مدوّن از حیث زبان‌شناسی، یا بهتر از آن، یک گزارش مکتوب را نقّادی کنیم. لذا دست‌کم یک معنیِ مهم از معرفت وجود دارد ـــ مقصودم از معنی «فرضیّه‌هایی است که از حیثِ زبان‌شناسی مدوّن شده و تسلیم انتقاد گشته‌اند.» این همان چیزی است که من «معرفت به معنی عینی» می‌خوانم. معرفت علمی به چنین معرفتی تعلّق دارد. این معرفت است که

بیشتر در کتابخانه‌های ما گردآوری (انبار) شده تا اینکه در اَذهانِ ما.[1]

ـ مگی: و شما معرفتِ گرد آمده در کتابخانه‌های ما را مهم‌تر از معرفتی می‌شمارید که در اذهانِ ما گرد آمده است.

ـ پوپر: بسیار مهم‌تر، از هر دیدگاهی، حتّی از دیدگاهِ بسیار ذهنیِ لذّتِ شخصیِ ما از معرفت. زیرا آنچه ما از آن لذت می‌بریم خودِ فرضیه است. فرض کنید شما یا من یک اندیشهٔ تازه مطرح می‌کنیم، که تجربه‌یی بسیار لذّت‌بخش است؛ از اینجا به بعد ارتباط عینیِ آن به اندیشه‌های عینیِ قدیم، و به مسایلی که ما با اندیشه‌هایِ جدیدمان حلّ می‌کنیم [پیش می‌آید]؛ و این ارتباط بخش عمده‌یی از لذّت بردن [ما را] تشکیل می‌دهد. و البته نمی‌توانستیم بی‌آنکه نخست برخی از فرضیّه‌هایِ عینیِ موجود را دریافته باشیم، و از وضع مسألهٔ عینی [خبر داشته باشیم] ــ یا به عبارت دیگر بدونِ ــ مطالعهٔ کتب و مجلّاتِ علمی کشفی کرده باشیم؛ و این همه دلالت بر معرفت به معنی عینی دارد. همین‌طور، بخش مهمّی از لذّت بردن، درست شامل این واقعیت است که «ما نیز در [پیشرفت] معرفت سهمی داشته باشیم» ــ همچنانکه عبارتی مشهور می‌گوید: ما همه چون کارگرانی هستیم که در بنای عمارتی همدیگر را یاری می‌دهند، مانند کارگرانی که کلیسایِ جامعی را می‌سازند. البته لذّت بردنِ ما فرق می‌کند، زیرا که سهم ما باید از نوعی باشد که به پیشرفتِ معرفت در معنی عینیِ آن [یاری برساند].

ـ مگی: من می‌خواهم به مسألهٔ یقین و عدم یقین بازگردم. آیا راست می‌گویم که وقتی شما از پیشرفتِ معرفت سخن می‌گویید آنچه واقعاً مرادِ شماست تنها عبارت از پیشرفتِ [رشد] نظام‌ها، فرضیّه‌ها یا حدسیّه‌هاست ــ هرچند که بی‌شکّ مرادتان حدسیّاتی است که به نیکی انتقاد و به سختی آزموده شده‌اند؟

ـ پوپر: بلی، همهٔ فرضیّه‌هایِ ما حدسیّات‌اند.

ـ مگی: و پیشرفت در نتیجهٔ انتقاد بدست می‌آید؟

ـ پوپر: این انتقادِ سخت و تخیُّل‌آمیز است که به ما یاری می‌دهد تا مسایلِ جدیدی را کشف کنیم، و از راه حدس‌های جسورانه و تخیُّل‌آمیز ما را یاری می‌دهد که فرضیّه‌های انقلابی (دگرگون سازنده) و جدید را به عنوان راه‌حلّ‌های آزمایشیِ این مسایل مطرح سازیم.

---

۱. «ما کُتِبَ قَرَّ و ما حُفِظَ فَرّ» (← راغب اصفهانی، محاضرات، ۱/۱۹۱).

ـ مگی: ولی اگر ما عملاً هیچ چیزی را نمی‌دانیم، پایه‌ها (و زمینه‌های) انتقادِ ما چیست؟ بر چه پایه‌هایی ما برخی فرضیه‌ها را می‌پذیریم و برخی دیگر را رَدّ می‌کنیم؟

ـ پوپر: زمینه‌ها از راه بحث انتقادی ما از فرضیّه‌های گوناگونِ رقیب فراهم می‌آید. در این بحث‌ها می‌کوشیم که فرضیّه‌ها را از دیدگاهِ صحّت و خطایِ آن‌ها ارزشیابی کنیم. یا اگر دقیق‌تر بگوییم، می‌کوشیم تا آن‌ها را با پرسیدن این سؤال که کدام یک از آن‌ها نزدیک‌تر به حقیقت است، مقایسه کنیم.

ـ مگی: ولی اگر هیچ یقینی وجود ندارد، هیچگونه معرفتی هم نیست، لذا مقصود شما از «حقیقت» چیست؟

ـ پوپر: مطابقتِ با واقعیّت‌ها. ما می‌دانیم که معنی مطابقت فرضیّه با واقعیّت‌ها چیست هرچند که شما نمی‌توانید تصمیم بگیرید که آیا آن [فرضیّه] با واقعیت‌ها مُطابقت می‌کند یا نه؟

ـ مگی: برای آنچه شما نزدیک شدن به حقیقت می‌نامید، اصطلاح «احتمالِ صحّت»[1] را بکار می‌برید، جز این است؟

ـ پوپر: بلی، آنچه ما در بحثِ خودمان انجام می‌دهیم این است که می‌کوشیم تا دریابیم کدامیک از فرضیّه‌های رقیبِ ما بزرگ‌ترین احتمال صحّت را داراست. بحث‌های ما گاهی شامل دلایل خوبی برای ترجیح نهادن یکی از فرضیه‌ها بر فرضیه‌هایِ دیگر، از این دیدگاه است. ولی، در نهایت، تنها یک ترجیح از آنِ فرضیّه‌یی است که ما در این راه عقلاً می‌توانیم از آن دفاع کنیم. و اگر کسی فردا یک فرضیّهٔ دیگر ارائه دهد، از آن پس وضع رقابت میان فرضیّه‌ها ممکن است تغییر یابد، و همراهِ با آن ترجیحات ما (نیز تغییر می‌یابد)!

ـ مگی: کدام‌یک درست است: وقتی‌که می‌گویید که ما هرگز نمی‌توانیم این عقیده را که یک فرضیه صحیح است تصویب کنیم؛ و یا اینکه می‌گویید هرچند گاهی می‌توانیم یک فرضیّه را بر دیگری ترجیح نهیم؟

ـ پوپر: دقیقاً (همین‌طور است که گفتم) فیلسوفان معمولاً کوشیده‌اند که یک فرضیّه یا اعتقادِ ما را در بابِ یک فرضیّه، تصویب کنند. این کار را نمی‌توان انجام داد؛ ولی اگر ما

---

1. Verisimilitude.

مختار باشیم می‌توانیم یک ترجیح را تصویب کنیم؛ برای نمونه من نشان داده‌ام که چرا می‌توانیم ترجیحی در مورد نظریّهٔ جاذبهٔ اینشتاین را تصویب کنیم، هرچند که باید شهادت یا (موردِ) حرکتِ عُطارِد[1] [تیر] را نادیده بگیریم!

- مگی: آیا در اینجا نامربوط نیست که بپرسم چگونه؟

- پوپر: نُخست، می‌توانیم نشان بدهیم که برای هر مسأله‌یی که آن‌را بتوان با فرضیّهٔ نیوتن حلّ کرد، راه حلّی هم می‌توان از فرضیّهٔ اینشتاین بدست آورد که لااقلّ به همان درجه از دقّت باشد. این مطلب را چنین می‌توان بیان داشت که بگوییم محتوایِ آگاهی‌بخش یا محتوای تجربیِ فرضیّهٔ اینشتاین دست‌کم به همان اندازه عظیم است که از آنِ نیوتن. آنگاه می‌توانیم پیش رفته نشان بدهیم که محتوایِ فرضیّهٔ اینشتاین بر فرضیّهٔ نیوتن می‌چربد زیرا به ما اجازه می‌دهد که مسایلی راجع به تابش و انتشار نور در میدان‌های گرانشی (جاذبه‌یی) طرح و حلّ بکنیم که فراتر از قدرت فرضیّه نیوتن می‌رَوَد. من نشان داده‌ام که این محتوای تجربی بزرگ‌ترِ فرضیّهٔ اینشتاین بدین معنی است که آن [فرضیّه] آزمون‌پذیرتر از فرضیّهٔ نیوتن است، و ازاین‌روی بیشتر قابل تأیید است و سرانجام می‌توانیم نشان بدهیم که آن [فرضیّه] در عمل نیز بهتر تأیید شده، هرچند که ما موردِ عُطارد را حذف کنیم. ولی چون مقایسهٔ انتقادی ما از دیدگاه تخمینِ بهتر و برترِ حقیقت انجام گرفته بود، می‌توانیم نتیجه را چنین جمع‌بندی کنیم که: فرضیّهٔ اینشتاین در حال حاضر در باب تخمینی از حقیقتِ بهتر از فرضیّهٔ نیوتن می‌نماید.

- مگی: وقتی شما می‌گویید «در حالِ حاضر»، من آن را به معنیِ «در پرتوِ حالتِ کنونیِ بحث» می‌گیرم.

- پوپر: بلی.

- مگی: آیا همین مفهوم «حالتِ کنونی بحث» عنصری از نسبیّت‌گرایی را ارائه نمی‌کند؟

---

۱. نزدیک‌ترین سیّاره به خورشید و کوچک‌ترین سیّاره از منظومهٔ شمسی قمری ندارد. در مداری بیضی‌شکل در مدت ۸۸ شبانروز حولِ خورشید حرکت می‌کند. جرم آن در تغییر است و بر اثر خروج از مرکز زیاد و تغییر محسوس در سرعتِ مداری زیادِ آن، حرکت عطارد نه فقط دستخوش اختلالاتِ ناشی از جاذبهٔ گرانشیِ سیّارات دیگر است، بلکه دستخوش تغییر جرم بر طبق نظریهٔ نسبیت نیز می‌باشد. و اشارهٔ پوپر ظاهراً به همین مطلب است که بر اثر این اختلالات، در جاذبهٔ اینشتاینْ عُطارِد را چندان وارد بحث نمی‌سازند.

- پوپر: نه این مفهوم یک عنصرِ تاریخی را ارائه می‌دهد: ولی نه عنصری از نسبیّت‌گرایی را. هر قضیّهٔ تنظیم شدهٔ غیرمبهم یا فرضیّه، یا درست است یا نادرست: احتمال سوم وجود ندارد. ولی یک فرضیّهٔ نادرست ممکن است به صحّتْ نزدیک‌تر از دیگری باشد. همین‌طورْ یک فرضیّهٔ درست ممکن است صحّت بیشتری از [فرضیّهٔ] دیگر را شامل باشد. یعنی همچنانکه من تعبیر می‌کنم «محتوایِ صحّت» آن ممکن است عظیم‌تر [یا بیشتر] باشد.

- مگی: برایِ مثال؟

- پوپر: اجازه دهید فرض کنیم که اکنون ۳ دقیقه به ساعت ۱۲ مانده است؛ لذا این عبارت که اکنون ۵ دقیقه به دوازده مانده صرفاً نادرست است؛ ولی آن به صحّت نزدیک‌تر از هر یک از این عبارات است که [مثلاً بگوییم] ده دقیقه به ۱۲ مانده، ده دقیقه از ۱۲ گذشته است. همین‌طور عبارتِ نادرست پنج دقیقه به ۱۲ مانده محتوای بیشتری از این عبارت مبهم درست دارد که «اکنون ساعت بین ۱۱ یا ۱ است. «یعنی طبقهٔ بزرگ‌تری از عبارات صحیح از آن بدنبال می‌آید.»

- مگی: چگونه است که شما همهٔ زندگانی‌تان را عمدةً با علم و معرفتِ علمی سروکار داشته‌اید تا با انواع دیگر معرفت؟

- پوپر: من از دانشورانِ بزرگ متأثر گشته‌ام، و همین‌طور با خصوصیّتِ انقلابی فرضیّه‌های ایشان. عِلاوه بر این، علم صرفاً معرفت عامّ است که به صورتِ مستند و مؤکّد نوشته شده است.

آنْ بخشی از معرفت [یعنی عام] عامّ است که باید انتقادی باشد. آنْ بخشی از معرفت عامّ است که عقایدِ برآمده از ذوق سلیم ما را تسلیم انتقاد می‌کند؛ و علم، صرفاً حاصل این انتقاد است.

- مگی: اکنون شما این مسأله را مطرح ساخته‌اید که «علم چیست؟» و شیوهٔ پیشنهادیِ شما در تعیینِ حدودِ علم و غیرِ علم یکی از مساعدت [و مساهمت]های بسیار مهم شما را به فلسفه تشکیل می‌دهد.

- پوپر: من می‌خواهم بگویم که یک فرضیّه به دانش تجربی تعلُّق دارد اگر بتوانیم بگوییم که چه نوعِ واقعه‌یی را می‌توانیم به عنوان یک ردّیه بپذیریم. یا به تعبیر دیگر، یک فرضیّه به علم تعلّق دارد اگر آن فرضیّه در اساس ردّپذیر باشد. فرضیّه‌یی که نتواند با هر

گونه واقعهٔ ممکن یا مفهومْ تصادُم پیدا کند، بنابراین نظر، خارج از [حوزهٔ] علم است.

ـ مگی: بگذارید در این باب کاملاً واضح سخن بگوییم ـ شما نمی‌گویید که هر چیزی که بیرون از علم است ضرورةً نادرست است، تا چه رسد به اینکه بی‌معنی باشد.

ـ پوپر: نه. ما نمی‌توانیم علم را با حقیقت [صِحّت] یکی بشماریم، زیرا ما فکر می‌کنیم که فرضیّه‌های نیوتن و اینشتاین هر دو تعلُّق به علم دارند، ولی هر دوِ آن‌ها صحیح نتواند بود، و به همین ترتیب هر دو می‌تواند غلط باشد. ولیکن آن هر دو آزمودنی است، که معنی آن این است که اگر آن‌ها نتوانند در برابر آزمون‌ها ایستادگی بکنند، مردود می‌شوند. بنابراین، من آزمون‌پذیری، یا رَدّپذیری[1] را معیارِ شیوهٔ علمی در نظر می‌گیرم.

ـ مگی: اعضای حلقهٔ وین که در حقیقت همه حصول‌گرایان منطقی هستند، اظهار کرده‌اند که هر عبارتی خارج از علم لفظاً بی‌معنی است، لفظاً عبث است. شما هرگز با این [اظهار] موافقت نکردید.

ـ پوپر: نه من هرگز چنین نکردم [= با اظهارِ ایشان موافقت نکردم]. به‌نظرِ من عبارتی که ردّپذیر نیست به علم تجربی تعلُّق ندارد؛ ولی این [رَدّپذیر نبودنْ] آن عبارت را بی‌معنی نمی‌سازد. بسیاری از فرضیّه‌هایِ علمیِ ما، از فرضیّه‌هایِ آزمون‌ناپذیرِ پیش - دانشیْ گسترش یافته و پدید آمده‌اند. هر کس می‌تواند تاریخ فرضیّهٔ نیوتن را درست تا [روزگارِ] انگسیماندر[2] و هزیود[3] برگرداند، فرضیّهٔ قدیم ذرّاتِ صغار (اتم‌گرایی) تا سال ۱۹۰۵ آزمون‌پذیر نبود. درواقع، اغلب فرضیّه‌های علمی از قصّه‌پردازی‌های دورهٔ پیش - دانشی ظهور یافت. من این امر را گمراه‌سازی می‌پندارم که این قصّه‌ها را «بی‌معنی» بخوانند... ولی چنین می‌نماید که انتقادِ من از فلسفه‌های تحصُّلیِ [مدّعیِ] بی‌معنی بودن [مفاهیم غیرعلمی] بطور نسبةً وسیعی پذیرفته شده است.

ـ مگی: درواقع شما هرگز خودتان را با مسایل معنی[4] ـ به نوعی ـ درگیر نساخته‌اید، آیا ساخته‌اید؟ و نه زبان را در نفسِ خود امری بسیار مهم بشمار آورده‌اید. این مطلب مخصوصاً بسیار قابل توجه است آن هم در زمان و مکانی که در آن فلسفه خواهان آن است که به نحوی از انحاء لسانی باشد. چه چیزی شما را وادار می‌کند که چنین شیوهٔ برخوردی داشته باشید.

---

1. Testability, or refutability.

2. Anaximander (ستاره‌شناس و فیلسوفِ یونانی سدهٔ هفتم ـ ششم ق.م.).

3. Hesiod (شاعر یونانی قرن هشتم ق. م.).

4. Meaning.

ـ پوپر: من فکر نمی‌کنم که شما رهیافت [برخوردِ] مرا بدرستی دریافته باشید. این درست است که من به مسألهٔ بی‌معنی بودن علاقمند نیستم؛ همچنین از بحث دربارهٔ معنی الفاظ حوصله‌ام سررفته است [ملول گشته‌ام]. و این نیز درست است که مردمانی که خود را گاهی فیلسوفان زبان یا فیلسوفان لسانی می‌خوانند و بدین مسایل مربوط به معنی علاقه دارند، براستی مورد علاقهٔ من نیستند. امّا اگر شما می‌گویید که من زبان را امری مهم نمی‌شمارم، در آن صورت این [قول] شما کاملاً نادرست است. تنها بخاطر آورید که من در باب معرفتِ عینی چه گفتم. من فکر می‌کنم که هیچ چیزی مهم‌تر از زبان وجود ندارد: من فرضیّه‌یی دارم که بر اساس آن، این زبان است که ما را انسان می‌سازد[۱]، و باز همین‌طور [معتقدم] که شعور انسانی ــ شعور از خود ــ [خودآگاهی] یک نتیجه از زبان است. [ولیکن] من علاقمند به تفلسف [= فلسفیدن] دربارهٔ معنیِ کلمات نیستم، بخشی برای اینکه من فکر می‌کنم که حتّی حیوانات هم می‌توانند معنی واژه‌ها را فرابگیرند. ولی زبانِ آدمی با استعمال توصیفی عبارات آغاز می‌شود: یا اگر آن را به شیوه‌یی خشک بیان نکنیم؛ آن [= زبانِ آدمی] با قصّه‌گویی آغاز می‌شود.

ـ مگی: من شما را بد نفهمیده‌ام [مقصود شما را غلط نفهمیدام]، هرچند مقصود خود را بد بیان کردم. آنچه من می‌خواستم آشکارا نشان دهم این است که شما به تحلیلِ معنیِ کلمات علاقمند نیستید. می‌توانید بیان کنید چرا؟

ـ پوپر: دغدغهٔ خاطر در باب کلمات و معانیِ آن‌ها یکی از قدیم‌ترین مشغولیّات در فلسفه است. افلاطون مکرّراً یادآور می‌شود که پرودیکوس سوفسطایی به تمایُز میانِ معانی مختلف کلمات علاقمند بوده؛ و لذا نیاز به این تمایز [توسُّط سوِند رانُلف[۲]] «اصل پرادیکوس»[۳] خوانده شده است. این اصل به سال ۴۲۰ قـ.مـ. تازه و مهم بود، ولی برخی از ما شاید اکنون این درس را یادگرفته است! مسایل مهم‌تری حتّی در این زمینه وجود دارد.

---

۱. به قول سعدی:

به نُطق آدمی بهتر است از دوابّ — دوابّ از تو به‌گر نگویی صواب

به نطق است و عقل آدمی‌زاده فاش — چون طوطی سخنگویِ نادان مباش

(سعدی، کُلّیّات، «بوستان»، ۳۴۵، فروغی).

2. Svend Ranulf.

3. Principle of Prodicus.

ـ مگی: مانند چه؟

ـ پوپر: تشخیص دادنِ اینکه باید الفاظْ برای ساختن و پرداختنِ فرضیّه‌ها بکار برده شود، و نیز [توجُّه یافتن] به اینکه هر گونه علاقهٔ ویژه به الفاظ و معانی آن‌ها، بویژه در تعریفات، به لفظ‌گراییِ فارغ و توخالی[1] می‌انجامد. من خالی بودن تعریفات را از سی سال پیش اظهار کرده‌ام و این خرافه را که می‌گویند «اگر بخواهیم [در مباحث خود] دقیق باشیم باید اصطلاحات خودمان تعریف بکنیم»، ردّ کرده‌ام. من کوشیدم تا با تأثیر این خرافه به‌ویژه در زمینهٔ فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی، پیکار جویم؛ ولی تأثیری نداشت. فیلسوفان سیاسی [هنوز هم] نوشتن صفحات بسیاری را ادامه می‌دهند که [در آن‌ها] تعریفات را با هم می‌سنجند. برای مثال، اخیراً کتابی در باب کامل‌القوایی دولت[2] چاپ شده بود، که در آن حدود چهارده تعریف از کامل‌القوایی دولت با هم مقایسه و سنجیده شده بود، که از میان آن‌ها یکی نیز به من نسبت داده شده بود، هرچند در یکی از پاورقی‌ها من مورد انتقاد قرار گرفته بودم «چه پوپر هرگز توتالیتریانیزم را روشن تعریف نمی‌کند»، مؤلّف توجُّه نیافته بود که من در همان کتاب که او از آن نقل قول می‌کند، برضدّ لفظ‌گرایی خالی استدلال کرده بودم که از کوشش در جست‌وجو و دقّت در تعریفات ناشی می‌گردد.

ـ مگی: مردمی را که دربارهٔ کار شما هیچ نمی‌دانند بهتر است ببخشایید برای اینکه چنین گُمان می‌کنند که فلسفهٔ سیاسی شما با فلسفهٔ شما از علم ارتباطِ کمی دارد. ولی درواقع آنچه شما کرده‌اید، در اساس عبارت از این است که دیدگاه خودتان را از علوم طبیعی به علوم اجتماعی تسرّی داده‌اید.

ـ پوپر: احتمالاً شما می‌گویید که یک سلسله تصوُّرات [یا مفاهیم] عامّ وجود دارد. برای مثال، در سیاست و در جایِ دیگر، ما همواره اشتباهاتی می‌کنیم. ولی می‌توانیم از اشتباهاتِ خود درس بگیریم. آمادگی برای درس گرفتن از اشتباهات خودمان، و جست‌وجو به دنبال آن‌ها را من گرایش یا برخوردِ عقلانی[3] می‌خوانم. این برخورد همواره مخالف مرجعیّت‌گرایی[4] [خودمرجع‌انگاری] است. در زمینهٔ سیاست، شیوهٔ

---

1. Empty verbalism.
2. Totalitarianism.
3. Rational attitude.
4. Authoritarianism.

آموزش از اشتباهاتِ خود، شیوه‌یی است که مبتنی بر انتقادِ آزاد و بحث از اَعمالی است که حکومت انجام می‌دهد.

- مگی: و شما تعریفِ خودتان را از «دموکراسی» (مردم‌سالاری) بیشتر بر این پایه نهاده‌اید، تا بر پایهٔ مفهومِ حکومتِ تودهٔ مردم.

- پوپر: من هرگز نمی‌خواهم «دموکراسی» را تعریف کنم. از این گذشته، تودهٔ مردم حکومت نمی‌کنند: هر حزبی که انتخابات را ببرد [حکومت می‌کند] نه شما حکومت می‌کنید نه من. ولی بهتر است بیان کنم که من دو نوع حکومت را از هم جدا می‌کنم. از [دست] یکی می‌توان بدونِ خونریزی رهایی یافت؛ از دیگری بدونِ خونریزی رهایی نمی‌توان یافت، و شاید هرگز [و به هیچ‌وجه] نمی‌توان یافت. من پیشنهاد می‌کنم که نوع اول را «دموکراسی» بنامیم و دیگری را «خودکامگی».[1] ولی هیچ چیز بر پایهٔ الفاظ نیست. با این همه، آنچه مهم است اینست که: اگر یک کشور دارایِ نهادهایی است که این امر را ممکن می‌سازد که حکومت را بدون خشونت[2] عِوَض کرد، و یک گروه از مردم می‌کوشند خشونت بکار برند چون بی‌آن کامیاب نمی‌شوند، پس هر چه آن‌ها بیندیشند یا قصد داشته باشند، عملِ آن‌ها کوششی است برای تأسیسِ حکومتی که با خشونت برپا شده و از دستِ آن نمی‌توان بدون خشونت رهایی یافت، یا به عبارتی دیگر آن‌ها می‌کوشند یک خودکامگی [= استبداد] برپا کنند. هرچند این [مطلب] واضح است، مردم معمولاً تا بدین غایت چُنین نمی‌اندیشند.

- مگی: چرا فلسفهٔ سیاسی شما تا این حدّ شکل حمله‌یی به ناکُجاآبادگرایی [= رؤیاگرایی][3] بخود گرفته است؟

- پوپر: چیزهایِ زیادی در زندگانیِ اجتماعی ما هست که جائرانه، زشت، ابلهانه و غیرعادلانه است، همواره جا برای اصلاح و بهبود هست. مردم همواره رؤیایِ جهانی بهتر را دیده‌اند، و بخشی از این رؤیا نیز مایهٔ الهام در اصلاحات اجتماعی گشته‌اند. ولی، همچنانکه من در اجتماع باز خود نشان داده‌ام رؤیاهای مربوط به یک اجتماع کامل [= یوتوپیا] خطرناک‌اند.

پیرایشگران[4] امیدوار بودند که مجتمعی کامل بنیاد نهند، و رُوبسپیر[5] نیز چنین بود.

---

1. Tyranny. 2. Violence. 3. Utopianism.

۴. پیرایشگری (Puritanism =) عنوانِ ترکیبی از عقاید اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، و دینی که در میان ←

آنچه آنان بدان دست یافتند بهشتی بر رویِ زمین نبود، بلکه دُوزخی از خودکامگیِ خشونت‌آمیز بود.

ـ مگی: برخی از کشفیّات فراموش شدهٔ شما در فلسفهٔ سیاسی توسُّط دیگران بطورِ مستقلِ مجّدداً کشف شده است. برای مثال، جیلاس[6]، پس از آنکه یکی از چهره‌هایِ اصلی جهانِ کمونیست بوده، در کتابِ خود که اکنون معروف گشته یعنی طبقهٔ جدید[7]، اندیشه‌هایی مطرح کرده است که شما بسی پیشتر از او در اجتماع باز انتشار داده بودید. و باز آخرین کتاب او اجتماع ناقص[8] به تفصیل این عبارت [شما را] آشکار می‌سازد که: «اینْ اعتقادِ من است که اجتماع کامل نمی‌تواند باشد» وی اکنون چنین می‌اندیشد که این اندیشه که اجتماع می‌تواند کامل باشد، اشتباهِ عمده‌یی است که کمونیست‌ها مرتکب شده‌اند.

ـ پوپر: من فکر می‌کنم که شما دربارهٔ جیلاس راست می‌گویید: وی از طریق سال‌ها رنج دیدن و حبس کشیدن به برخی از اندیشه‌ها رسیده است که دیگران از راه تفکُّر انتقادی بدان رسیده‌اند. من تا حدودی نتیجه‌گیری‌های او را مؤثّرتر و ارزشمند[تر] می‌یابم.[9]

ـ مگی: ولی ما اکنون یک احیای محسوس در میان متفکّران جوان دقیقاً در مورد آن نویسندگان و مکاتبی می‌بینیم که شما موردِ حمله قرار داده‌اید: هگل، مارکس، روان‌پژوهی، مذهب اصالت وجود. شما این مطلب را چگونه تبیین می‌کنید؟

ـ پوپر: همواره تمایلی برای جست‌وجویِ حَجَرالفلاسفه [= کیمیا][10] بوده ـ یعنی نسخه‌یی برایِ ـ(شفایِ) همهٔ بیماران ما. وضعیّتِ فعلی را بسختی می‌توان تازه خواند ـ

← پروتستان‌های انگلستان و آمریکا رواج دارد. این نهضت در دورهٔ سلطنت الیزابت اوّل (۱۶۰۳-۱۵۳۳م.) بهمرسید. در آغاز پیرایشگران با هم اختلافاتی نداشتند، ولی پس از پیروزی انقلابِ پیرایشگر، میان خود ایشان اختلاف افتاد. پیرایشگران کمالِ اجتماع را در استقرار سلطنت الهی می‌دانستند، و اطاعت محض از کتابِ مقدّس (دائرةالمعارف فارسی، ۱/۵۷۸).

۵. روبسپیر (= M. M. I. Robespierre) انقلابگر فرانسوی ملقّب به فسادناپذیر (۱۷۹۴-۱۷۵۸م) از شخصیّت‌های انقلابِ کبیر فرانسه.

6. Milvan Djilas.

7. *The New Class.*

8. *The Unperfect Society.*

۹. انصافِ عالمانه و فروتنیِ انسانی را بنگرید!

10. Philosopher's stone.

بجز یک انحطاطِ غمبار در عقلانیّتِ بحث [بحث عقلانی]. این وضع تا حدودی بر اثر ناشکیبایی و تا حدودی نیز بر اثر این احساس [پیش آمده] است که گفت‌وگو زیاد شده و آن نیز به بیحاصلی مُنتهی گشته است. لذا دیگر بحث با مخالفان از دور خارج شده. دیگر کسی نمی‌کوشد تا دریابد غلطِ استدلال دشمنِ او در کُجاست. هر کس بطور کُلّی یک فرضیّهٔ مؤثّر و مُعتنابه را می‌پذیرد. این یک تمایُل قابل فهم است، ولی تمایلی غمبار است، اگر همین علامتِ مُشخِّصهٔ روشنفکرانِ جوان باشد. اینْ نوعی زوالِ معیارهای عقلانی و [انحطاطِ] مسؤولیّتِ عقلانی را نمایان می‌سازد. یک نمونه از این نوع بی‌فکریِ عقل‌ستیزانه، قبولِ عامّهٔ هرج و مرج‌گرایی است. بی‌شکّ، ما باید با رُشدِ دیوانسالاری و رشدِ قدرتِ دولت مخالفت بورزیم. ولی این [امر] برایِ من نامفهوم است که همان مردم که باید در سطح بین‌الملل تشخیص بدهند که هرج و مرجْ به معنی جنگ اتمی است، چگونه می‌توانند معتقد باشند که ما می‌توانیم هرج و مرج را در سطح ملّی بدونِ درگیری در جنگ اتمی داشته باشیم.

- مگی: اگرچه شما در این چند سال کتابی انتشار نداده‌اید، ولی پیوسته مقالات، جُزوه‌ها و خطابه‌هایی انتشار داده‌اید. برخی از مسایل جدید مورد علاقهٔ شما چه چیزهایی بوده است؟

- پوپر: من دربارهٔ موضوعاتِ متنوّعی بکار مشغول بوده‌ام: دربارهٔ فرضیّه‌یی که آن را «جهانِ سوّم» می‌نامم، و مقصودِ من از این تعبیر «جهانِ عینیِ تولیداتِ ذهنِ انسانی» است. این تعبیر معرفت عینی، جهانِ مسایل علمی، فرضیّه‌ها، و بحث‌هاست ولی جهانِ کارهای عینی هنری را نیز [دربرمی‌گیرد]. ساحتِ مرتبطِ دیگر از علائق من فرضیّهٔ تکامل است؛ و یک پیوند میانِ این دو زمینه فرضیّهٔ زبانِ انسانی است، بویژه از یک دیدگاه زیست‌شناختی. این کار، مرا بیشتر به اندیشه‌هایی دربارهٔ مسألهٔ ارتباطِ میان جسم و ذهن رهنمون شده است.

- مگی: اینْ مخلوطی از مسایل است. اکنون مشغولِ نگارش در چه موضوعی هستید؟

- پوپر: دربارهٔ جوابی به منتقدان خودم کار می‌کنم.

- مگی: برای اینکه [مجلّهٔ] آینده اختصاصِ به کارِ شما دربارهٔ آثار فیلسوفان زنده [معاصر] دارد؟

- پوپر: بلی.



گفت‌وگوی (۲)

ـ مگی: راسل تا اواخرِ حیات خود با چیزی که بعنوانِ فلسفهٔ آکسفورد شناخته بود، دشمن بود. این کلمه چتروار تعدادی از فعالیت‌های گوناگون را دربر می‌گیرد. امّا آنچه این فعالیت‌ها و کوشش‌های ذهنی بطور عام دارا هستند نوعی علاقهٔ اصلی با زبان است. این جماعت یعنی فیلسوفان لسانی آکسفورد به این نظر تکیه می‌کنند که مسایل فلسفی غالباً یا بطور عام مشتی پریشانی‌های مفهومی یا مفاهیم نامبیَّن هستند که ما به‌وسیلهٔ این مفاهیم پریشان از طریقِ آگاهی نابسنده و غیرکافی ازکاربُردِ زبان در آنچه فکر می‌کنیم، و یا با آن جهان را وصف می‌کنیم، یا با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم به گمراهی کشیده شده‌ایم، و این نتیجه را می‌گیریم که مشکلاتِ فلسفیِ ما را از راه تحلیل لسانی به بهترین وجهی می‌توان تشخیص داد و درمان کرد. راسل معتقد بود که قرار دادنِ موضوعِ اصلیِ فلسفه به‌عنوانِ یک مسألهٔ زبانی کاملاً سبک و احمقانه است، و او هرگز نتوانست بفهمد که کسی چگونه می‌تواند چنین کاری را بکند (یعنی همهٔ علم و فلسفه را تنها مسایل لسانی بداند). او خودش حتی تا نیمهٔ چهارم از زندگانیِ خودش (تا دههٔ چهارم از قرن ۲۰ تا چهل سالگی) که تا آن زمان همهٔ آثارِ مهمِ خودش را نوشته است مسایل فلسفیِ زبان را موردِ توجُّه قرار نداده. او درکتاب رشدِ فلسفیِ من (صفحهٔ ۱۴) توضیح می‌دهد:

(راسل): «من قبل از اینها فکر می‌کردم زبان یک امرِ آشکاری است یعنی درواقع واسطه‌یی (وسیله‌یی یا ابزاری) است که می‌توان آن‌را بکار برد بدونِ کوچکترین توجه به آن (که آیا این مُبْهَم است یا مستعمل). امّا در مورد نحو (دستور زبان) نابسندگیِ این عقیده (عقیدهٔ فیلسوفانِ لسانی)، به‌وسیلهٔ تضادّها یا تناقضاتی که در آن بوجود آمده بود، حقیقتِ خود را در منطقِ ریاضی بر من روشن ساخت. اما در مورد مکالمه و گفت‌وگو (لغات)، مشکلِ مسایل زبانی وقتی برای من آشکار شد که می‌خواستم حدودِ یک تفسیرِ رفتارگرایانهٔ از معرفت‌شناسی را ممکن سازم. به همین دو دلیل مجبور شدم تأکیدی بیشتر از آنچه قبلاً داشتم (قبلاً انجام داده بودم) دربارهٔ جنبه‌های زبان‌شناختیِ علم‌المعرفة داشته باشم. ولی من هرگز قادر نبوده‌ام که کوچکترین دلسپردگی احساس کنم با کسانی که زبان را بعنوانِ یک سرزمینِ مستقل [حوزهٔ جداگانهٔ علم] موردِ توجّه قرار می‌دهند. موضوعِ اصلی (امرِ مهم) دربارهٔ زبان اینست که آن معنی دارد ــ یعنی زبان

منسوب و مربوط به چیزی غیر از خودش است.»

از این نظرگاه، چون بعدها در کتاب خود پیش می‌رود، در میانِ کسانِ دیگر به دو نفر از شرکت‌کنندگان در این محاضره، پیتر استراوسون[1] و جفری وارناک[2] حمله می‌کند. دیگران که مورد انتقاد قرار می‌گیرند، یکی ویتگنشتاین مؤلف پژوهش‌های فلسفی[3] است و دیگری تمامِ مدرسهٔ فلسفی است که بر این کتاب متمرکز است. او می‌گوید همهٔ آثارِ آن‌ها را بکلی نامفهوم می‌یابد، آن عقاید مثبتی که در این کتاب است برایِ من مبتذل می‌آیند و عقایدِ منفیِ آن کتاب، بی‌اساس است. من در پژوهش‌های فلسفیِ ویتگنشتاین چیزی که به‌نظرم جالب بیاید نیافتم و من نمی‌فهمم که چرا و چگونه یک مکتبِ تمامْ حکمتِ مهمّی در صفحاتِ آن می‌یابند».

دربارهٔ همین مدرسه [ویتگنشتاین] او باز می‌گوید (صفحهٔ ۲۱۵): «من قادر نبوده‌ام که علیرغمِ کوشش‌هایِ مُجدّانه در انتقادهایی که از من کرده‌اند، کوچکترین اعتباری را ببینم.» مطلق بودنِ این انکارها دربارهٔ این موضوع از بیاناتِ روشنِ راسل است. همینطور در بحثِ خود از کتابِ جی. اُ. آرمسون به عنوانِ تحلیلِ فلسفی[4]، راسل می‌نویسد (در صفحات ۲۱۵-۲۱۶): «من خود را بکلی ناتوان می‌یابم از اینکه کوچکترین قوّتِ اقناعی در استدلال‌هایی که آقای آرمسون پیش می‌نهد ببینم.» و وقتی‌که انتقادِ آقای پیتر استراوسون را از نظریهٔ توصیفاتِ[5] خودش یاد می‌کند، (در صفحهٔ ۲۳۸) می‌گوید: «من یکسره ناتوانم از اینکه در استدلال‌های آقای استراوسون کوچک‌ترین استواری بیابم.» یا روی‌هم‌رفته همین عبارات او با اینکه توانایی‌های شخصی این مردان را (تحلیل‌گران لسانی را) ستایش می‌کند، ولی در کاری که آن‌ها انجام می‌دهند هیچ فایده‌یی نمی‌بینند.

آقای وارناک، چگونه ممکن است شخصی فوق‌العاده باهوش مانند راسل در ملاحظهٔ این نکته قصور ورزیده در حالی‌که هر مبتدی دانشگاهی آن‌را می‌فهمد؟!

ــ وارناک: من فکر می‌کنم این فوق‌العاده عجیب است. زیرا همانطور که شما می‌گویید

---

1. Peter Strawson. 2. Geoffrey Warnock.

3. Wittgenstein's *Philosophical Investigations.*

4. J. O. Urmson's *Philosophical Analysis.*

۵. مقصود از «فرضیّهٔ توصیفات»، این است که در همهٔ قضایای علمی، بویژه ریاضی، توصیف‌هایِ درست از کمّیّت و کیفیّت مسایل، بیشتر و بهتر از تعریفاتِ منطقی و قیاسی روشنگری می‌کند.

مسأله‌یی که ما در اینجا داریم صرفاً یک نوع عادی از ناسازگاریِ فلسفیِ یک فیلسوف نیست که بواسطهٔ آن با یک فیلسوف دیگری مخالفت می‌کند. همانگونه که راسل همواره می‌گوید، موضع او اینست که آنچه این مردم (دشمنانش ـ گروه فلاسفهٔ زبانی) می‌گویند، حاوی هیچ معنایی نیست، و اعتبار و وثوقی در هیچیک از انتقادهای آن‌ها نمی‌توانند ببینند. همانطوریکه راسل همواره می‌گوید موضعِ او اینست که وی مطلقاً در آنچه که این مردم می‌گویند نکته‌یی نمی‌بیند و نه به هیچیک از انتقاداتِ آن‌ها اعتباری قائل است. این (امر)، نیاز به قدری توضیح دارد. به‌عنوانِ مثال آن شیوه‌یی که وی دربارهٔ این جماعت بکار می‌بَرَد با آنچه که دربارهٔ حصول‌گرایانِ منطقی می‌گفته کاملاً متفاوت بود. در اینجا او با بعضی چیزهایی که آن‌ها (حصول‌گرایان منطقی) می‌گفتند، مخالفت نمود، امّا بوضوح آن‌ها به منزلهٔ چهره‌های معتنابهی می‌دید و آماده بود با آن مردان مجادله‌یی داشته باشد. در حالی‌که اثرِ بعديِ ویتگنشتاین و بیش از همه تصور می‌کنم دربارهٔ فلسفهٔ بعد از جنگ، در آکسفورد، وی آماده بود که بر همهٔ آن‌ها به‌عنوان چیزی کاملاً نامفهوم و بی‌معنی خطِّ بطلان بکشد. من می‌توانم تا حدودی چنین اظهارنظر کنم و بگویم که این دشمنی در این ردِّ قطعی و جامعِ برخی از انواعِ فلسفه، غرض چه بوده است.

من فکر می‌کنم که آن چیزی شبیه این بوده است: راسل همواره می‌گوید و این گفتار را تکرار هم می‌کند که: هدفِ کليِ فلسفه دست یافتن به فهمِ جهان است. من فکر می‌کنم او فرضیّاتی ساخته است که اینکار را (فهمیدنِ جهان را) چگونه انجام دهد. من فکر می‌کنم که او این امر را مسلم فرض می‌کرد که برای فهمِ جهان یک فیلسوف باید نوعی فرضیه بسازد و چنان فرضیه‌یی باید بخشی از اصولِ فلسفی بهمراه داشته باشد که ممکن است برای یک شهروند غیرمنتظره و جالب بنظر بیاید و نیز باید شامل واژگانِ فنيِ فلسفه باشد. این برایِ آن بود که راسل این اندیشه را مسلم فرض کرد که جهانِ غیرفلسفی (جهانی که غیرفلاسفه دارند) خطا است، و این اشتباه را می‌شود هم با بحث فلسفی و هم با شواهد علمی ثابت کرد که جهانِ غیرفیلسوفان و عامیان، جهانِ نادرستی است. و پس از اینکه این فرض را اثبات کرد، معتقد شد زبان‌های طبیعی در موارد بسیاری غیردقیق و مبهم هستند و حتی فکر می‌کرد که در یک معنی این عقاید، عقایدِ فلسفی نادرستی هستند.

(او بیش از یک بار گفته است که زبانِ روزمره آنچه را که او مابعدالطبیعهٔ عصرِ حجر

نامیده، تشکیل می‌دهد.)

بدین ترتیب، فکر می‌کنم او گمان می‌کرد که یک فرضیّهٔ فلسفی که برای کوشش در رسیدن به فهم جهان طرح شده (است) باید عقاید فلسفی جدید و تکان‌دهنده‌یی باشد، و هم باید بویژه در یک واژگان فنّی ارائه شود که برای این منظور وضع (اختراع) شده باشد. حال فکر می‌کنم که آنچه در دهه‌های سوم (سدهٔ بیستم) و پس از آن روی داد این بود که عدّهٔ زیادی از فیلسوفان پدید آمدند که در این مسأله به شیوه‌یی کاملاً متفاوت می‌نگریستند. پیش از همه، تا حدودی، تحت تأثیر ج. ای. مور[1] آن‌ها معتقد شدند که آن عقاید عامیانه را که مردم عامی دربارهٔ جهان، خود را با آن مشغول می‌سازند (یا اظهار می‌دارند) نباید یکسره غلط تلقی کرده یکسو نهند به همان شیوه‌یی که راسل متمایل بود که باید چنان فرض شود؛ و شاید نکتهٔ مهم‌تر اینکه آن‌ها بااین نتیجه رسیدند که در حالی‌که کاملاً درست است بگوییم که زبان‌های طبیعی که ما معمولاً بدان‌ها تکلّم می‌کنیم از جهاتی نامفهوم، غیردقیق و بالقوّه بسیار غلط‌انداز هستند، راه درست برای رسیدن به فهم بهتر این نیست که به جای زبان‌های طبیعی نوعی واژگان فنّی قرار دهیم، بلکه صرفاً (راه درست) این است که خود این زبان‌های طبیعی را بهتر دریابیم به شیوه‌یی که هیچکس گمراه نشود. و نتیجهٔ آن این بود که فیلسوفانی چون ویتگنشتاین در نوشته‌های اخیر خود، و پس از جنگ جی. ال. آوستین و بسیاری دیگر بطور نمایان، به ساختن فرضیه‌های فلسفی به شیوه‌یی که راسل تشخیص داده بود نپرداختند یا نسبت به آن علاقه‌یی نشان ندادند. و من فکر می‌کنم که این کار بنظر وی [راسل] چنین نمایان شد که آن‌ها همهٔ علاقهٔ جدّی خود را نسبت به موضوع [فلسفه] کنار گذاشته‌اند. ولی او نه تنها هدفِ کارِ اخیرِ ویتگنشتاین را نادیده گرفت، مجبورم بگویم که آن‌را اصلاً جِدّی نگرفت. این کار برای وی بسیار نامأنوس می‌نمود؛ و نیز هرچند دربارهٔ ماهیّت مسایل فلسفی فرضیّه‌یی هست که ویتگنشتاین نیز با آن موافقت کرده است، و بر اساس آن، کتابِ وی، به هر صورت، بی‌درنگ مفهوم است، چه شما با آن موافق باشید یا نه، ولی من فکر می‌کنم که راسل حتی نکوشیده است که ببیند آن نظر اساسی کدام است. وی نتایج را صرفاً نامأنوس دیده، و حتی نکوشیده که آنچه را که فکر می‌کرد یک فیلسوف

1. G. E. Moore.

باید انجام دهد، بکار بندد، و تنها با نوعی امتناعِ غرورآمیز واکنش نشان داده است.

ـ مگی: من فکر می‌کنم برای من مفید خواهد بود که آنچه را شما می‌گویید با چند نقل‌قول از راسل تأیید کنم. وی در جایی از رشد فلسفی من (۲۴۱) می‌گوید:

«این [نکته] مرا به اختلاف اساسی میانِ من و فیلسوفان بسیاری که چنین می‌نماید آقای استراوسون عموماً با آن‌ها موافقت دارد، نزدیک می‌سازد. آنان متقاعد شده‌اند که گفتارِ عامیانه نه تنها برای زندگانی روزانه، بلکه برای فلسفه نیز خوب و بسنده است. بالعکس، من معتقدم که گفتار عامیانه پر از ابهام و نابسندگی است، و هر کوششی برایِ دقّت و بسندگی (رسایی کلام) نیازمند تعدیل گفتار عامیانه است خواه از لحاظ لفظی و خواه از نظر دستوری (چه از لحاظ مفردات و چه از حیث ترکیبات). هر کسی می‌پذیرد که فیزیک و شیمی و پزشکی (داروسازی = صیدله = صیدنه) هر یک نیازمند زبانی است که با زبانِ روزمرّه یکی نیست. من نمی‌توانم بفهمم که چرا فلسفه، تنها، باید از انجام دادن چنین رهیافتی نسبت به دقّت و بسندگی ممنوع باشد.»

و باز جای دیگری در کتاب (۲۳۰) می‌گوید:

«هرچند من شدیداً اهمیّت تحلیل را احساس می‌کنم، لیکن این از انتقادهای جِدّی من نسبت به این فلسفهٔ جدید نیست. مهم‌ترینِ ایراد من این است که این فلسفهٔ جدید بدونِ ضرورت، آن وظیفهٔ عظیم و مهمّی را که فلسفه در طی قرون تاکنون دنبال کرده رها ساخته است. فیلسوفان از زمان طالِس به بعد کوشیده‌اند که جهان را بفهمند. غالب آن‌ها بی‌جهت به کامیابی‌های خودشان خوش‌بین بوده‌اند. ولی حتّی زمانی که شکست خورده (یا به هدف نرسیده‌اند)، برای آیندگان خود موادّی فراهم ساخته‌اند و انگیزه‌یی برای کوشش دوباره پدید آورده‌اند. من فکر نمی‌کنم که فلسفهٔ جدید چنین سنّتی را ادامه دهد.»

ـ وارناک: امر عجیب این است که چنین می‌نماید که راسل هرگز بطور جدّی به این امکان توجّه نیافته است که ممکن است که راهی یکسره متفاوت در کوشش برای رسیدن به فهم فلسفی به‌جز راهِ خودِ او وجود داشته باشد. من گمان می‌کنم او تا حدّی به شیوهٔ نامطلوب در این باره با معاصر خود مور سنجیدنی است، که او نیز (تا جایی که بدرستی می‌توان فهمید) ویتگنشتاین را پدیداری بسیار گیج‌کننده یافت، ولی مور یقیناً زحمت بسیار کشید تا بدانچه ویتگنشتاین می‌گفت توجه یابد، و کوشید تا ببیند که در

پشتِ چنین رهیافتی به مسایل فلسفی چه چیزی وجود دارد. در حقیقت، مور خود را متقاعد ساخت که ویتگنشتاین واقعاً به چیزی بی‌نهایت مهم رسیده است ــ که او می‌خواست آن را بهتر دریابد ــ و بکلی با انکار سریعی که راسل در این مورد ابراز کرده تفاوت دارد. من گمان می‌کنم که هر کسی می‌تواند واکنش راسل را دریابد، ولی دفاع کردن از آن بسیار آسان نیست.

ـ مگی: آقای کارل، شما نیز یکی از منتقدان فلسفهٔ آکسفورد بوده‌اید. آیا در زمینه‌های انتقادِ راسلی با او وجهِ اشتراکی دارید؟

ـ پوپر: البته با او شریکم. من یکسره با عباراتی که شما از راسل فرو خواندید هم‌آوازم، و عقیده دارم که باید آن‌ها را به شیوهٔ کاملاً متفاوتی تفسیر کرد. من فکر می‌کنم که راسل همیشه به مسایل انسانی علاقمند بود؛ ولی او فهمیده بود که معرفتِ ما از جهان (و پیروزی‌های ما بر نیروهای طبیعت) یکی از مهم‌ترین مسایل انسانی بوده. لذا فکر می‌کنم زمانی که از فیلسوفانی که علاقه‌شان نسبت به طبیعت، بویژه به عالم طبیعی، به کیهان، سستی گرفته بود شکایت می‌کرد حقّ داشت. هیچکس نمی‌تواند مسایل انسانی را دریابد، اگر زمینهٔ عامّ آن‌ها را نادیده بگیرد: من فکر می‌کنم اینْ نظرِ راسل است، بویژه در عبارتِ اخیری که شما خواندید. امّا دربارهٔ عبارت سابق که در آنجا او دربارهٔ زبان ــ زبان عامیانه ــ سخن می‌گوید گمان نمی‌کنم که این چندان مهم باشد. وی همواره همیشه (در همهٔ مدت) عمر، از نیاز به یک فلسفهٔ علم و علاقهٔ به آن دفاع می‌کرد. من فکر می‌کنم که هر دو عبارت عملاً دارای یک معنی است: یعنی فیلسوفی که به علم دلبسته نیست یک فیلسوف نیست. اینْ اجمالِ آن چیزی است که او می‌گوید. من گمان نمی‌کنم که چیزی خاصّهً دشوار در اینجا وجود داشته باشد که باید دریافت ــ دربارهٔ آنچه راسل می‌اندیشید، یا چرا و چگونه راسل چنین می‌اندیشید. شکّی نیست که در آثار متنوعی که وی در این عبارت [به حکیمان لسانی] حمله می‌کند دلالتی یا هیچگونه نشانی یا علاقه به مسایل مهمی که او بدان‌ها دلبسته بود، وجود ندارد؛ یقیناً نه دربارهٔ دانش. درواقع، بخشی از دیدگاه راسل این بود که نه تنها یک فیلسوف، بلکه یک انسانِ کاملاً متعهد وظیفه‌اش این است که علائق او نباید بسیار محدود باشد. من موافق نیستم که او فکر می‌کرد که یک فیلسوف باید فرضیّه‌های فلسفی بسازد. آنچه او از ایشان می‌خواست این بود که آن‌ها باید مسایلی داشته باشند: یعنی اینکه ایشان باید مسایل فلسفی بدیعی

داشته باشند، و نه تنها مسایل دست دوم (همچنانکه او مسایلی را که با زبان مربوط بود چنین تلقی می‌کرد) آری، این فلسفهٔ لسانی، البته، یک زمینه دارد. چرا فیلسوفان این همه به زبان علاقمند شدند؟ بیشتر برایِ اینکه برخی از ایشان نیازی به انتقادِ از زبان را کشف کرده بودند. تا حدود زیادی همهٔ فیلسوفان لسانی، از جمله ویتگنشتاین از زبان بسیار انتقاد می‌کردند. پس از آن می‌توان یک تغییر رویّهٔ ناگهانی را دید، ولی تنها به کاربردهایِ زبان همچنانکه هست علاقمند شدند، بی‌آنکه در انتقادِ آن بکوشند. برخی حتی به زبان عامیانه به‌عنوان مرجع و مأخذ متوسل می‌شوند. همین تغییر رویّهٔ ناگهانی راسل را بر آن داشت که بگوید که پس از همهٔ این [= گفتارها] زبان عامیانه کامل نیست. گمان نمی‌کنم که این تذکّرات راسل خاصّةً مهم باشد. ولی فکر می‌کنم که این نظرگاه راسل است. و این نظرگاهی است که من با او همداستم.

ـ وارناک: ولی آیا می‌توانم در این باره سؤالی از شما بکنم؟ آنچه برای من در برخی از چیزهایی که راسل می‌گفت عجیب می‌نمود، یعنی اینکه کارِ اخیر ویتگنشتاین چندان چیزی نبوده، لذا چیزی خاصّ در آن نبوده که جالب باشد و یا بتوان با آن مخالفت کرد، چنانکه مکرّراً می‌گوید: «من در آن به هیچ روی معنی (یا نکته‌یی) نمی‌بینم.» این البته برای من شگفتی‌انگیز است، زیرا دست‌کم راهی در آن هست برای فهمیدنِ اینکه چرا ویتگنشتاین گمان می‌کرد که از این راه می‌توان (پژوهش را) ادامه داد ــ البته کاملاً آسان نیست، ولی به هر حال راهی بوده ــ و چنین می‌نماید که راسل هرگز توجّه چندانی به این مطلب نکرده است.

ـ پوپر: من با راسل بسیار موافقم. نمی‌خواهم به کسی حمله بکنم، و تردید دارم که راسل را وقتی‌که به ویتگنشتاین حمله می‌کند مورد تأیید قرار دهم. ولی با احساساتِ راسل دمسازم. ویتگنشتاین با مهارت خاصّی فیلسوف را به مگسی تشبیه می‌کند که در درونِ یک بطری رفته است و از این سوی بدان سوی می‌رود و وِزْوِزْ می‌کند. و او می‌گوید این وظیفهٔ فلسفهٔ او است که راه بیرون شدن از بطری را به مگس بنماید. ولی من فکر می‌کنم این خودِ ویتگنشتاین است که در درون شیشه رفته است، و هرگز راه بیرون شدنِ خود را نمی‌یابد[1]؛ به‌راستی گمان نمی‌کنم که وی راه بیرون شدی به دیگری نشان

---

۱. تو درون چاه رفتستی ز کاخ چه گُنه دارد جهان‌های فراخ؟

←

داده است. اینْ آن چیزی است که من احساس می‌کنم که وقتی شما می‌گویید «ویتگنشتاین گمان می‌کرد که سزاوار است [پژوهش] را از این طریق ادامه داد»: او حتّی گُمان نمی‌کرد که این راه سزاوار باشد! من ممکن است مسلّم فرض کنم (روا بدانم) که شخص می‌تواند یک یا دو هفته بدین شیوه وِرْوِرْ کند، ولی اگر تمام عمر خود را با چنین وضعی ادامه بدهد، من این شیوه را بسیار ملال‌انگیز می‌شمارم.

ـ استراوسون: خوب همین جاست که من می‌خواهم مخالفت خود را ابراز کنم. من یکسره با پوپر هم‌آوازم که این ویژگی عمدهٔ فلسفهٔ آکسفورد، و همینطور مور بود ـ کسی که راسل با احترام از او یاد می‌کند ـ که علاقهٔ اندکی به علم طبیعی نشان می‌دادند و احتمالاً معرفتِ بسیار اندکی از آن داشتند. و من فکر می‌کنم که این نکته دربارهٔ همهٔ ما صادق بوده است. و باید بدان گردن نهیم که تقصیری رفته است. با این همه، این امر ما را چندان مجبور نمی‌سازد که من دربارهٔ چیزی که آن را خطا می‌شمارم سخن نگویم، و اگر درست باشد به جایی زیان نمی‌رساند. زیرا، پس از همه چیز، برای من چنین می‌نماید که مردم عادی زبان روزمرّه را بکار می‌برند ـ و تأکید بر روی زبان همواره در اینجا اصلی نیست ـ مردم عادی مآخذِ مفهومی متداولِ نوع انسانی را که در دسترس ایشان است بکار می‌برند، و اینْ ابزاری، سهل ممتنع نیست، بلکه برای تفکر ابزاری بسیار پیچیده (و پیشرفته) است، و این شغل بسیار جالب و طاقت‌سوزی است که روابط متنوع میان مفاهیمی را که مردم در زندگانی عادی بدون دشواری ویژه بکار می‌برند، ردّیابی کرد. دربارهٔ ساختار همهٔ این طرح مفهومی که مردم عادی چنین به آسانی در جریان عادی حوادث بکار می‌برند مسایل بسیار مشکل و جالبی هست. دشواریْ عبارت از بیانِ این مطلب است که چگونه تصوراتی از قبیل مفهوم، عَمَل، هویّت شخصی، اخلاق ـ که همه تصوراتی معمولی (عامیانه) است و ما بسیار سهل بکار می‌بریم ـ به همدیگر پیوند یافته‌اند. پیچیدگی آن‌ها و علاقهٔ این ساختار، بنظر من یکسره پایان‌ناپذیر می‌نماید، و می‌توانم گفت که برای بسیاری از فیلسوفان در طول تاریخ این موضوع پایان‌ناپذیر ظاهر گشته است. گمانِ من این است که این یکی از نقصان‌هایِ دلسپردگی‌های راسل است که

← آفرین بر عقل و انصافِ تو باد   هر زمان، واللّه اعلم بالرشاد

(مثنوی، ۲۶۶/۳، علاء).

نتوانسته است از آن نوع دلسپردگی که آشکارا نسبت به مور نشان داده است در مورد ما نیز نشان بدهد کسی که بنابر شهادت آثارش، در علم طبیعت تخصُّصی نداشته یا درواقع به آن علاقهٔ چندانی نداشته است.

- پوپر: دربارهٔ مور، پیش از همه، باید گفت که وی اندکی ریاضیّات می‌دانست. ولی دربارهٔ آن چیزی ننوشت، زیرا به‌اندازهٔ کافی نمی‌دانست، و در این زمینه اندیشه‌های تازه‌یی نداشت. امّا به حدّ کفایت ریاضی می‌دانست که بتواند بخشی از آنچه را که راسل انجام می‌داد بفهمد، و او حتی انتقادی از منطق راسل را نیز انتشار داد. این یک چیز. چیز دیگر این است که راسل نوعی از رهایی را مدیون مور است. وی رهایی خود را از مذهبِ هگلی مدیونِ مور است و راسل مردی بود که یک چنین دینِ عقلانی را به آسانی فراموش نمی‌کرد. دست بر قضا (تصادفاً) وی از ویتگنشتاین نیز به سبب یاری‌هایی که در دوره‌های نخستین فکر خود نسبت به تفکُّر راسل داده بود، سپاسگزاری می‌کرد. و او به یک شیوهٔ شخصی نسبت به ویتگنشتاین بسیار دلسپرده بود ــ دربارهٔ او آنچه غالباً آن را خودکشی ذهنی ویتگنشتاین قلمداد می‌کرد. ولی می‌خواهم به نکته‌یی نیز که هم‌اکنون متذکّر شدید جوابی بگویم. شما گفتید که شخص نباید نسبت به زبان عامیانه چنین غرورآمیز برخورد کند، چه آن ابزاری دقیق و شگفت برای اندیشیدن است. من با شما موافقم. ولی چه کسی این ابزار شگفت را به شیوه‌یی شگفت‌تر از راسل بکار برده است؟ و آیا جز این بود که کاربرد ماهرانهٔ این ابزار توسُّط وی زبان عامیانه را قادر ساخت، و همین کار فلسفهٔ زبان عامیانه را ممکن ساخت؟ من گمان می‌کنم که شما احیای این اندیشه را که تفلسف (فلسفیدن) در زبان عامیانه ممکن است، مدیونِ او هستید. هیچ فیلسوفی معاصر راسل نبود که همچنانکه او به زبانِ عامیانه تفلسف می‌کرد، بتواند تفلسف بکند. یقیناً نه مور: برایِ مثال، مور در اصول اخلاق تا حدودی از زبانِ عامیانه دور افتاده است. مقصودِ من آن عباراتی است که در آنجا مور میان «خوبی» که به شیوهٔ عادی نه نوشته شده با «خوبی» که با حرف بزرگ «خـ = G» نوشته شده فرق می‌گذارد. یقیناً این کاری نیست که راسل انجام دادنِ آن را می‌خواست. مقصودِ من این است که راسل بیشتر مردی بود که می‌توانست زبان عمومی را بکار ببرد، و می‌توانست با آن کارهایی انجام بدهد که مور نمی‌توانست. و من گمان می‌کنم که آنچه احساس می‌کرد این بود که فلسفه ــ یعنی فلسفهٔ لسانی ــ بر سرِ آن است که به یک مذهب مدرسی (که

بیشتر مبحث الفاظ بوده) تنزل کند: این بود آنچه او واقعاً احساس می‌کرد.

- وارناک: ولی شما فکر نمی‌کنید که او در یقین خود مبنی بر اینکه از آن (فلسفه) حاصلی بدست نمی‌آید اندکی شتابزده بود؟ یعنی هیچ نوع روشنگری بحاصل نمی‌آید؟ من گمان می‌کنم که مسأله این است: آیا از این [فلسفه] نتیجه‌یی پدید می‌آمد یا نه؟

- پوپر: از این [فلسفه] چه نتیجه‌یی پدید آمده است؟ راسل پژوهش‌های فلسفی را خواند بی‌آنکه هیچگونه روشنگری از آن بیرون بکشد. من نیز همچنین. و باید این را بپذیرم.

- وارناک: من گمان می‌کنم شما می‌خواهید بگویید ـ همچنانکه شاید راسل می‌گفت ـ که مردمانی که این کتاب را می‌خوانند و خود عقیده دارند که به‌وسیلهٔ آن منوَّر شده‌اند، قربانی نوعی از خیال‌پردازی گشته‌اند.

- پوپر: بلی.

- استراوسون: ولی باید فرقی قائل شد. مقصودم این است که راسل تنها به ویتگنشتاین حمله نمی‌کرد. ممکن است که مفهوم صوری ویتگنشتاینی ـ که [می‌گفت] وظیفهٔ فیلسوفان بیرون آوردن ما از سردرگمی‌هاست ـ در هر حال اندکی محدود و نارساست، ولی از این اصل این نتیجه برنمی‌آید که همهٔ کسانی که راسل محکوم کرده همین تصوُّر را داشتند. بسیاری از ایشان ممکن است چنین می‌اندیشیده‌اند که کاملاً ممکن است بطور عینی (مثبت) و به شیوهٔ جالبی پیوندهای ساختاری، پیوندهای مفهومی را که در سراسر این شبکهٔ اندیشه‌ها که ما با آن‌ها روابط عادی خود را با همدیگر و با جهان تنظیم می‌کنیم، ردّیابی کرد: نه اینکه صرفاً از سردرگمی‌ها (پریشانی‌های) خود آزاد شویم، هرچند که این نیز چیز خوبی (امر مفیدی) است. بلکه به ما بینشی ارائه دهد، یا همچنانکه ویتگنشتاین نیز می‌گفت تصوّر روشنی به ما بدهد، لذا احتمالاً وی چنین تصویر منفی و مبهمی از طرحِ مفهومی ما نداشته است.

- پوپر: من در جواب این مطلب تنها می‌توانم بگویم که من عینکی دارم، و هم‌اکنون عینکم را پاک می‌کنم. ولی عینک کاربردی دارد، و آن تنها زمانی کاربُرد می‌یابد که آن‌را بر روی بینی بنهی، و از طریقِ آن به جهان بنگری. زبان نیز درست همین‌طور است. یعنی انسان نباید زندگانی خود را در پاک کردن عینک یا سخن گفتن دربارهٔ زبان، یا در کوشش برای بدست آوردن عقیدهٔ روشنی از زبان خود یا طرح مفهومی خود تباه سازد. مسألهٔ اساسی دربارهٔ زبان‌های آدمیان این است که بتوان ـ و باید ـ آن‌ها را در وصف چیزی

بکار بُرد، و این چیز، به طریقی، جهانی است. پیوسته و تقریباً همیشه به واسطهٔ دل بستن ـ یا عینک پاک کردن ـ نتیجهٔ یک اشتباه فلسفی است. این اشتباه فلسفی را به آسانی می‌توان در ویتگنشتاین ردّیابی کرد. ویتگنشتاین در اصل با این واقعیّت که واسطه ممکن است بر ما محدودیّت‌هایی تحمیل کند، یا ممکن است عملاً ما را بفریبد تحت تأثیر قرار گرفت، و بر پایهٔ تحلیل بیشتر، و همین‌طور از راه این واقعیّت تحت تأثیر قرار گرفت که ما درواقع دربارهٔ واسطه هیچ کاری نمی‌توانیم کرد. وی با نوعی بازگشت از عقایدِ پیشین خود اظهار داشت که همهٔ آنچه ما می‌توانیم کرد این است که کاربُردهایِ گوناگون (یک کلمه را، برای مثال) فهرست کنیم، و بکوشیم تا اختلافاتِ آن‌ها را به‌طریقی بفهمیم. موضوع واقعی چنانکه من می‌بینم مختلف است: آیا ما فلسفه‌یی از زبان داریم که برایِ ما کاربردهای زبان را تبیین می‌کند، و نیز ما را در فهم اهمّیّت زبانِ انسانی یاری می‌دهد (که بیشتر از یک بازی است)؟ آیا شما بدین معنی فلسفه‌یی از زبان دارید. گمان می‌کنم که من دارم. نمی‌دانم که راسل هم یک چنین زبانی داشت، و نمی‌خواهم دربارهٔ خودم سخن بگویم. همهٔ آنچه در اینجا می‌خواهم بکنم اینست که تا آنجایی که من می‌توانم از عقاید راسلی دفاع کنم، برای اینکه بگمانِ من در آن‌ها بسیار نکته‌هاست. من اظهار می‌کنم که در ورایِ این نوع از اشتغال ـ که او می‌کوشید با آن پیکار کند ـ اساساً یک مذهب اشتباه‌آمیز وجود دارد، یک مذهب معرفت‌شناختی اشتباه‌آمیز. من همین‌طور اظهار می‌دارم که اگر این شیوه ادامه یابد، ممکن است یک راست به چیزی بینجامد که انسان می‌تواند آن را به نوعی فلسفهٔ مَدْرَسی توصیف کند (هرچند نمی‌خواهم در مورد مَدْرسیان برجستهٔ قرون وُسطیٰ عیب‌جویی کنم [یا علاقه‌یی به عیب‌جویی... ندارم]).

ـ **استراوسون:** شما پیش‌تر از این مذهب مدرسی را با امور بد، ملال‌انگیز و مبتذل در یک ردیف قرار دادید. حال، البته در هر بخشی از فعّالیّت عقلانی انسان ممکن است نمونه‌هایی از کارِ بد، ملال‌انگیز و مبتذل وجود داشته باشد، ولی من گمان نمی‌کنم که انسان باید زمینهٔ عامّی از کوشش عقلی انسان را با چنین نمونه‌هایی بسنجد.

ـ **پوپر:** می‌دانید که تاریخِ انسان چیز شگفتی است. این تاریخ، نوعی حملاتِ متوالی از جنونِ عقلانی است؛ تاریخی است از همه نوع سُنّت‌های عقلانی عجیب. نیازی نیست که مثال‌های زیادی از عِصیان برضدِّ عقل ارائه دهم (همچون مذهب اصالت موجود یا وجود)، زیرا می‌دانیم که چگونه برخی سنّت‌ها به‌راحتی پذیرفته شده، آن هم نه فقط در

یک گروهِ بالنسبه کوچک، بلکه در بخش‌های وسیعی از آدمیان. راسل این چیزها را در پرتو [آن شگفتی تاریخ انسان] می‌دید، و من نیز چنین‌ام.

ـ مگی: می‌خواهم تفسیر [= نظر] جفری وارناک را دربارهٔ برخی چیزها که کارل پوپر [تاکنون] گفته است بشنوم: یعنی وقتی ویتگنشتاین رساله را می‌نوشت ـ همچنانکه بعداً چنین می‌اندیشید ـ با نوعی فرضیهٔ لسانی افسون شده بود؛ بدین معنی که چنان بدین کشف که زبان ممکن است ما را بفریبد دلبسته شده بود که فکر می‌کرد پیش از انجام دادن هر کاری دیگر، باید به مطالعهٔ راه‌هایِ مختلفی که با آن‌ها زبان می‌تواند ما را بفریبد بپردازیم، و بدین ترتیب این خود نوعی مفهوم فلسفی شد.

ـ وارناک: البته من فکر می‌کنم که این گفتار کاملاً درست است. او به این اندیشه رسیده بود که خودش زمانی به طریقی سرگردان شده بود، و شاید تا حدودی غیر محتاطانه این حیرانی را به عنوان نوعی تشخیص درد عمومی تعمیم داد. بعنوان راهی که مسایل فلسفی در آن ظهور می‌یابند. امّا آنچه در گفتار راسل در باب اثر اخیر ویتگنشتاین مرا سرگردان و مبهوت می‌سازد بیشتر این نیست که وی چرا با آن مخالفت می‌کرد، زیرا من کاملاً می‌توانم دریابم که او و سرکارل پوپر چرا باید یکسره با آن مخالف باشند: این نفهمیدن او است که برایِ من مبهوت‌کننده می‌نماید.

ـ پوپر: در این باب مرا نیز بیفزایید.

ـ وارناک: خوب، من فکر نمی‌کنم بتوانم، می‌دانید چرا: زیرا اگر من به شما بگویم «شما دربارهٔ پژوهش‌هایِ فلسفی چه فکر می‌کنید؟» برایِ من روشن است که شما آن را می‌فهمید، و با آن مخالف‌اید و...

ـ پوپر: آه نه! هیچ چیز برای هیچکس قطعی نیست که با آن مخالفت ورزد. این امری وحشتناک است. مقصودِ من این است که اگر شما مرا با گلوله تهدید کنید ـ کسی چه می‌تواند بگوید؟

ـ وارناک: با گلوله!

ـ پوپر: اگر شما مرا با گلوله وادار کنید که بگویم چه چیزی شما را واداشته است که با پژوهش‌های فلسفیِ ویتگنشتاین مخالفت کنید، من باید بگویم «آه، هیچ چیز...» در حقیقت، من تنها با تهوُّر در اقدام مخالف هستم. من نمی‌توانم با هیچ چیزی که او می‌گوید مخالفت کنم. زیرا چیزی وجود ندارد که انسان با آن مخالفت کند. ولی من اقرار

می‌کنم که من از خواندن آن حوصله‌ام سر رفته است ــ به حدّی که گریه‌ام گرفته است.

ـ وارناک: آه، آقا این مطلب دیگری است. یکی ممکن است حوصله‌اش سر برود، آری، ولی شما دست‌کم می‌توانید توصیفی از آنچه که شما اقدام تهوُّرآمیز می‌خوانید بدهید. شما می‌توانید بگویید: «اقدام تهوُّرآمیز این است و من فکر نمی‌کنم که این کار ارزش اقدام را داشته باشد ــ که این [گفتار] بیشتر از راسل دلسپردگی نشان می‌دهد [زیرا او می‌گفت اصلاً چیزی نمی‌فهمد!].

ـ پوپر: شخص چگونه می‌تواند با اموری که تا این اندازه مبهم و مبتذل است ناسازگار باشد؟ من احتمالاً دربارهٔ ناسازگاری با آنچه یک نویسنده می‌نویسد و دارای اهمیّتی قطعی است مخالفت می‌کنم. انسان می‌تواند این اصل را معیار چیزهایی قرار بدهد که سزاوارِ خواندن باشد. اگر کسی تنها چیزهایی را می‌نویسد که دیگری احتمالاً نمی‌تواند با آن‌ها معارضه کند، و دربارهٔ آن تنها می‌تواند بگوید «خوب، ممکن است، شاید که، باشد که، ممکن است، بلی، و شاید نه» لذا من ممکن است متمایل باشم به اینکه بگویم که در این نوع کار تهوُّرآمیز فایده‌یی نیست. این است آنچه من در بابِ همین موضوع بنظرم می‌رسد.

ـ مگی: آقای وارناک آیا می‌توانم از شما درخواست کنم که به سؤال خودتان جواب بدهید؟

ـ وارناک: کدام‌یک؟

ـ مگی: شما دو یا حتی سه بار گفتید که برای شما عجیب می‌نماید که راسل نتوانست [در عقاید ویتگنشتاین و فیلسوفان لسانی] نکته‌یی ببیند و چنین و چنین. خوب شما چرا فکر می‌کنید که وی یکسره از این کار عاجز آمد؟

ـ وارناک: می‌خواهم صریحاً بگویم که وی در این نوشته‌ها که از آن‌ها چنین شدید انتقاد می‌کرد، چیزی از آن‌ها که وی عادت داشت دنبالِ آن‌ها بگردد، نمی‌دید.

ـ پوپر: این کاملاً درست است: من هم با شما هم‌عقیده‌ام، ولی چرا؟ [برای اینکه] راسل عادت کرده که دنبال براهین بگردد.

ـ استراوسون: نه آقا، این کاملاً منصفانه نیست. حتی گرچه ویتگنشتاین کمی در ارائهٔ براهین به شیوهٔ صریح خسیس بود، امّا استدلال‌های صریحی هم دارد. ولی من گمان می‌کنم که می‌خواهم چیز دیگری در این باره بگویم. این روشن است که راسل، خود نیز

بدین معنی اعتراف دارد که گذشته از ریاضیّات، گمان می‌کرد مشغلهٔ عمدهٔ فلسفی او این بود که یافته‌هایِ علوم طبیعی، بویژه فیزیکی را که قبول داشت با نوعی تصویر تجربه‌گرایانهٔ هیوم‌واری از دانسته‌های عملی حیاتِ ما، از تجربهٔ ما ـ یعنی تأثّرات حسی، تصوراتِ خیال، و انگاره‌های حافظه بهم پیوند دهد. او می‌خواست علم طبیعی را بپذیرد. او گمان می‌بُرد که داده‌ها همه از این قماش‌اند، و همهٔ مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی او، به‌جز ریاضیّات، درواقع کوششی است که این امور را بهم‌دیگر ربط بدهد؛ و برای این کار لازم بود که از مبلغ معتنابهی از ساختارهای فرضی بگذرد تا این کار را بتواند کرد. حال این یک تصوُّر ویژه‌یی از فلسفه است، عقیده‌یی است مبنی بر اینکه فلسفه می‌بایست با این مسألهٔ خاصّ مواجه گردد؛ ولی به هیچ وجه روشن نیست که این عقیده درست باشد.

بسیاری از فیلسوفانی که راسل انتقادشان می‌کند می‌خواهند این تصویر اصلی از مسألهٔ فلسفی را ردّ کنند، و به‌جای آن چیزی را قرار بدهند که شما ممکن است علاقهٔ انسان‌شناسانه بخوانید، و آن از انسان در جهان او و در ارتباط او با انسان‌هایِ دیگر آغاز می‌گردد، و نمی‌خواهند خود را با شکّاکیّت مرسوم فلسفی درگیر سازند، زیرا این مطلب برای ایشان موضوعی واقعی نمی‌نماید، بلکه عملاً (اگر شما بخواهید) به همین راه انسان‌مدارانه، همراه با ساختار تصویر انسان از این جهان، علاقمندند.

حال البته فرضیّه‌ها و مباحث دانش طبیعی ممکن است در این جواب روی‌هم‌رفته جایگاهی داشته باشند، و ضرورةً هیچ چیز ضعیف[1]، پست یا محدود دربارهٔ این اقدام وجود ندارد. این [مبحث] می‌تواند تا جاییکه شما می‌خواهید مبسوط و دامنه‌دار باشد، ولی از نقطه‌یی آغاز می‌شود که راسل اجازه نمی‌داد که از آنجا آغاز شود، و آن علاقهٔ انسان‌مدارانه است و به طریقی است که راسل بدان علاقه نداشت.

- پوپر: این یک تشخیص درد جالب است، ولی من گمان می‌کنم بتوانم این تشخیص درد را رد کنم. من گمان می‌کنم که رهیافتِ من یکسره از آنچه شما هم‌اکنون وصفش کردید جداست. من به تأثّر حسی یا داده‌های حسی علاقه‌یی ندارم: من یک واقع‌گرای هستم. من حتّی به نوعی واقع‌گرایِ عرف عامّ یا فهم عامّه هستم. عقاید خود من بسیار

1. *mesquin*.

دور از آنچه شما به‌عنوان «تصویر اصیل فلسفی» وصف کردید، است. ولی من واقعاً در باب عقاید وی در مورد ویتگنشتاین با او موافقم: راسل و من دربارهٔ ویتگنشتاین سخن گفتیم و کاملاً به توافق رسیدیم. لذا این تصویر ویژه از راسل و عقاید او به‌سختی می‌تواند بیانگر نکته‌یی باشد که وی چگونه نتوانست به‌وسیلهٔ ویتگنشتاین یا (همچنانکه عقیدهٔ شماست) نتوانست هیچگونه پیشرفت یا توفیقی در آنچه ویتگنشتاین می‌کوشید بگوید، بدست آورد.

ـ استراوسون: تشخیص من اختصاصاً بدین منظور نبوده است که تبیینی از ناتوانی راسل به فهم ویتگنشتاین باشد. پس از همهٔ اینها فیلسوفانِ دیگری هستند جز ویتگنشتاین که در این مرحله درگیرند که تحت تحریم عامّ راسل درآمده‌اند. سِر کارل، من می‌دانم که شما یک واقع‌گرای هستید، و در آنجا من با شما [موافق] هستم. من می‌توانم هر کسی را دریابم که از ویتگنشتاین وازده و متنفّر شده، و او شخصی بسیار ویژه است، هرچند که من او را نابغه می‌پندارم. ولی شما می‌خواهید که واقعاً همهٔ شیوهٔ آکسفورد را ردّ کنید، یعنی همهٔ مدرسهٔ آکسفورد را؟

ـ پوپر: من هیچکس را رَدّ نمی‌کنم، و در آکسفورد فیلسوفانِ بسیار خوبی هستند. اما در مورد مدرسهٔ لسانی، شاید روزی چیزی جالب روی بنماید: چیزی جالب. جهت‌گیری خود من نسبت به این مدرسه آن است که دیگر انتشارات آن‌ها را نمی‌خوانم. من کارهای دیگری انجام می‌دهم. و البته، آن‌ها نیز آثار مرا نمی‌خوانند. لذا موضوع اصلاً اهمیّتی ندارد. رابطهٔ نوعی رابطهٔ دوسره است.

ـ استراوسون: من باید در این نکته نظر شما را تصحیح کنم، زیرا ما آثار شما را می‌خوانیم.

ـ پوپر: به‌هر صورت، من چنین فکر نمی‌کنم. و چنین می‌نماید که مجلس ما نوعی انجمن بزرگ از ستایش متقابل شده است.

ـ مگی: آیا می‌توانم این بحث را به جنبه‌های دیگری از کار راسل معطوف گردانم؟ سرکارل می‌گفت که راسل چنین می‌اندیشید که تقریباً همهٔ مسایل فلسفی مهم علم، در ریاضیّات و جز آن‌ها، همه در خارج فلسفه مطرح می‌شود.

ـ پوپر: یا در اخلاق، یا دیانت.

ـ مگی: واقعاً همین طور است. ولی آیا ممکن است از شما بخواهیم که اهمّیّت

مساهمت راسل را دربارهٔ فلسفهٔ علم خلاصه کنید؟

- پوپر: خلاصه کُنم؟ تا حدّی دشوار است. ولی کوشش خود را خواهم کرد. بهر حال، من فکر می‌کنم که یک نکتهٔ بسیار مهمی هست که انسان باید از کتاب راسل رشد فلسفی من و از ترجمهٔ احوال او ببیند. آن نکته این است که راسلِ جوان با یک امید فلسفی بسیار خوش‌بینانه شروع بکار کرد. او امیدوار بود که خواهد توانست نشان بدهد که ما می‌توانیم مالک معرفتی مطلقاً یقینی باشیم، که بر پایه‌یی استوار بنا شده باشد. و ما از این دست دانش نه اندکی بلکه (مقدار) بسیاری را دارا هستیم؛ نه تنها در ریاضیّات، بلکه در فیزیک و فراسویِ آن نیز. این نیز کاملاً روشن است که پس از کوشش بسیار برای نشان دادن این (حقیقت)، و پس از نزدیک شدن به کامیابی پیش از همهٔ پیشینیان، او مجبور به مواجهه با شکست شد. وی یک شکّاک شد. این تاریخ [زندگانی] برتراندراسل است، و این غم‌نامه‌یی بس بزرگ است. حیاتِ مردی بزرگ که آغاز به یافتن نه تنها حقیقت، بلکه یقین کرد، و مردی بدان حَدّ نجیب و بزرگوار که بپذیرد که در یافتنِ یقین کامیاب نبود. اینْ واقعاً تاریخ [حیات] او بود. او کوشید که یقین را بویژه در ریاضیات بیابد، و این براستی حوزهٔ کوشش بزرگِ او بود. همچنانکه شما بخاطر دارید یکی از نخستین کتاب‌هایی که او نوشت اصول ریاضیّات بود. من معتقدم که آن کتاب یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌هایی است که تاکنون نوشته شده است. تاریخِ ارزیابی [اعتبارِ] آن دشوار است. وی تا تاریخ جولای ۱۹۰۰ که به کنگره‌یی در پاریس رفت فلسفهٔ عمیقی در ریاضیّات نداشت. او در آنجا پینو[1] را ملاقات کرد. و توسّط او سخت تحت تأثیر قرار گرفت. وی از پینو خواست که همهٔ نوشته‌هایِ خود را به وی بدهد. وی آن‌ها را خواند، همهٔ آن‌ها را، در ماه آوگوست، همینْ کوشش بزرگی بود. (من اگر چنین کاری را می‌کردم از پای درمی‌افتادم). در ماه سپتامبر وی مقاله‌یی عمیق در منطق روابط نوشت که در روزنامه (مجلهٔ پینو) چاپ شد. در اکتبر وی به نوشتن اصول ریاضیّات آغاز کرد که در ۳۱ دسامبر نخستین پیش‌نویس این کار بزرگ را بپایان رسانیده بود. چهار بخش آن درست در زمانی که نوشته شده بود، انتشار یافت (سه سال بعد)، در حالی‌که سه بخش (یک، دو و هفت) نیاز به بازنویسی داشت. من فکر نمی‌کنم که چیزی درست مانند این هرگز در تاریخ فلسفه یا ادبیات اتفاق

---

۱. پینو (Giueppe Peano) [۱۹۳۲ـ ۱۸۵۸ مـ.] ریاضی‌دان و منطقی ایتالیایی.

افتاده باشد. توفیقِ کار بی‌نظیر بوده است. راسل منطق فرژه[1] و فرضیّهٔ اعداد او را کشف مجدّد کرد، و پایهٔ حساب و تحلیل را برنهاد.

وی نخستین تعریفِ روشن و سادهٔ اعداد واقعی را بر این پایه (از آنِ فرژه) بدست داد (که بر اساس اصلاح نظرات گئورگ کانتور[2]، دادکیند[3] و پینو بود). وی نه تنها یک فرضیّه از هَنْدَسه را بدست داد، بلکه رهیافتِ تازه‌یی از مکانیک هم. این باید تجربهٔ جالب و بسیار شادکننده‌یی بوده باشد. راسل می‌گوید که این «یک ماه عسل عقلانی»[4] بود که نظیر آن «هرگز نه پیش از آن و نه پس از آن رخ داده است». من تردید دارم که هرگز چنین چیزی توسُّط کسی تجربه شده باشد. و همین نشان می‌دهد که راسلِ جوان چه نابغه‌یی بوده است. ولی پس از آن بود که بلیّه فراز آمد. یک مشکلِ کوچک موذی ظاهر شد؛ و آن یک نکتهٔ منطقی پیش پا افتاده بود، که در نفس خود کاملاً بی‌اهمّیّت بود، و بسیار کم مبارزطلب‌تر (بهاتر) از مسایل بسیاری که وی پیش از آن حلّ کرده بود. ولی به صورت مشکل بسیار ناپسندیده‌یی درآمد: راسل از فائق آمدن بر آن به هر نحوی که او را راضی یا متقاعد سازد، ناتوان ماند. وی مجبور بود که با مشکل بسیار نزدیک‌تر مواجه شود ــ یک تناقُضِ منطقی یا مُعمّا (= بیهوده‌نما)، که خود در اصول ریاضیّات تضادّ (= ناسازواری) نامید. و او دریافت که این معمّا نه تنها کارِ او بلکه کار همهٔ پیشینیان او را بی‌اعتبار ساخته است. به‌هرحال در این باره عبارتی در کتاب او، رشدِ فلسفیِ من (صفحهٔ ۷۹) هست.

ـ مگی: می‌توانم آن را بخوانم؟

«زمانی که اصول ریاضیات بپایان آمد، من با کوششی خستگی‌ناپذیر زانو بشکم فرو بُردم تا برایِ این مُعَمَّیات راه حلی بیابم. این کار را تقریباً یک چالش شخصی احساس می‌کردم، و اگر ضروری بود، می‌خواستم کلِّ باقی عمر خود را درکوششی صرف کنم که آن [راه حل] را پیدا کنم، ولی به دو دلیل این [راه حلّ] را بی‌نهایت ناسازگار یافتم. در مرحلهٔ اول، همهٔ مسأله به نظرم مبتذل [بی‌اهمّیّت] می‌آمد. و من از عطف توجّه بر روی چیزی که اساساً جالب نمی‌نمود متنفر بودم. در مرحلهٔ دوم، چنانکه می‌خواستم کوشیدم، ولی هیچگونه پیشرفتی نکردم. همه سال‌های ۱۹۰۳ و ۱۹۰۴ کار و کوشش من

---

1. Frege's logic.
2. Georg Cantor.
3. Dedekind.
4." an intellectual honeymoon."

تقریباً یکسره وقفِ این موضوع بود، ولی بدون هیچگونه نشانی از کامیابی.»

- پوپر: ملاحظه می‌کنید که امرِ واقعاً جالب این است که وی مسأله را بی‌نهایت ناسازگار و مبتذل یافت. در همین حال، همینْ نه تنها پایانِ ماهِ عسلِ عقلیِ او را مشخص ساخت، بلکه پایان آرزوهایِ والای او را نیز، یعنی کوشش فلسفی او را برای برنهادنِ پایه‌های استوار جهتِ معرفتِ انسانی. اگر کسی لابه‌لای سطور ترجمهٔ احوال او را بخواند [درمی‌یابد]که این براستی یک تجربهٔ بسیار غم‌انگیزی برای او بود. بی‌شکّ این نومیدی وحشتناک بود که شدیداً تجربهٔ عجیب او را که در ترجمهٔ احوال خود وصف می‌کند بیان می‌دارد ـ نومیدی ناگهانی او از همسر نخستین او که نُه سال بعد به طلاق انجامید. در ترجمهٔ احوال خود، وی هر دو حادثه را در همان صفحه شرح می‌دهد (جلد ۱، صفحهٔ ۱۴۷). لذا ترجمهٔ احوالِ او نومیدی او را در عشق نخستین او یعنی ریاضیات، با کشف ناگهانی او که دیگر همسرش را دوست ندارد، بهم دیگر ربط می‌دهد. من گمان می‌کنم که این نشان می‌دهد که وی به اندازه‌یی احساس نومیدی می‌کرد که باورکردنی نیست. اینجا مسألهٔ مطلقاً مبتذلی بوده و او نتوانست آن را حلّ کند!

من فکر می‌کنم که شاید به اجمال بتوانیم یک شکل یا شکلِ دیگر معمّایی منطقی را مورد بحث قرار دهیم. برگ کاغذی را بردارید و در یک روی آن بنویسید: «مطلبی که در رویِ دیگر این کاغذ نوشته شده نادرست است» و در روی دیگر بنویسید: «مطلبی که در روی کاغذ نوشته شده درست است». [آنگاه] درخواهید یافت که فرض اینکه یکی از این مطالب درست است بدین نتیجه می‌رسد که آن [دیگری] نادرست است، و بالعکس. حال این یک وضع مبتذل است. در این نکته هیچ چیز جِدّی برای کسی همچون راسل که مسایل بسیار مشکل و جالب را قبلاً در این کتاب حلّ کرده بود، نمی‌توانست وجود داشته باشد. او نخستین کسی بوده است که یک فرضیّهٔ رضایت‌بخش در بابِ اعدادِ اصمّ [نامحدود] بدست داد، مسأله‌یی که برای ۲/۴۰۰ سال آدمیان را مضطرب ساخته بود. و باز همو راه حلّ درخشانی از مسألهٔ قدیم حرکت بدست داده بود. با این حال، وی اکنون با امر مسخره‌یی مانندِ این مواجه شده بود، که کاملاً آشکار بود که امری از منطقِ مقدّماتی است که او قادر بود به آسانی آن‌را حلّ کند. نومیدی در این پیکار، که حدود ده سال ادامه یافت، روی‌هم‌رفته آن‌مرد [بزرگ] را نابود ساخت. هر کسی این نکته را در لابه‌لایِ ترجمهٔ احوال او می‌تواند بخوانَد. این مطلب تغییر عظیم در [روحیّهٔ] راسل را از

یک شخصِ امیدوار خوشبین در فلسفه به مردی که مانند یک شکّاک بشود، نمایان می‌سازد. (آلن وود[1] او را «شکّاکِ پرشور»[2] خوانده است.) به‌هرحال، وی [کار را] با وضعیّتی یکسره متفاوت با آنچه به اثبات آن آغاز کرده بود بسر آوَرْد.

اصول ریاضیّات، کوششی برایِ رهایی از برنامهٔ سابق است تا آنجا که رهایی میسور باشد. با این حال، این اثر بزرگ نوعی آشتی است ـ آشتی و مصالحه با شکّ‌گرایی. هرچند راسل، هرگز جست‌وجو در بابِ پایه‌های معرفت انسانی را رها نساخت، اما بارِ دیگر هرگز به کندن صخره‌هایِ اَعماق نپرداخت. و او اغلب ذهنیّت خود را عوض کرد، و با صداقت به کشف و اصلاح اشتباهات خود پرداخت. من گمان می‌کنم که این نوعی اظهارنظر تقریبی و مختصر و نارسا از بسطِ عمدهٔ شخصیت راسل است.

ـ مگی: راسل در رشدِ فلسفیِ من (صفحهٔ ۷۴) می‌گوید: «هدفِ عمده از اصول ریاضّیات این بود که نشان بدهد که همهٔ ریاضیّات محض، از قضایا (یا صغریٰ و کبراهایِ) صرفاً منطقی نتیجه می‌شود، و تنها مفاهیمی را که موافق اصول منطقی تعریف‌پذیر باشند، مورد استفاده قرار می‌دهد.» در طولِ مدّتِ این کوشش، او و وایتهد نظامی (شیوه‌یی) بسیار نیرومند و وسوسه‌آمیز از عددنویسی [تعبیر معانی به ارقام] بسط دادند که باید در فلسفه تأثیر بسزایی می‌کرد ــ نه تنها در منطق نمادی، بلکه در فلسفهٔ عامّ، و اینْ بخشی از طریقِ **فرضیّهٔ توصیفات** راسل بود. جالب است که پس از [عبارت بالا] در رشدِ فلسفی من (صفحهٔ ۸۳) می‌خوانیم:

«فرضیّهٔ توصیفات نخست در مقالهٔ من، در باب دلالت، در مجلّهٔ ذهن، چاپ ۱۹۰۵ مطرح شد. این عقیده برایِ ناشر به‌عنوان مطلبی نامعقول (چرند) وانمود، چنانکه از من خواهش کرد که آن‌را از نو ملاحظه کنم و انتشارِ آن را با وضعِ کنونی نخواهم. با این همه، من به درستی آن اطمینان داشتم و از تسلیم سرباز زدم. این نظر بعدها عموماً پذیرفته شد، و چنان شد که (دانشوران) فکر می‌کردند که این مهم‌ترین مساهمت (یا کمکِ) من نسبت به منطق بوده است.

راسل معتقد بود که هر اظهارِ با معنی یا درست است یا نادرست. اگر جمله‌یی مانند این را در نظر بگیرید که «ملکهٔ انگلستان بیشتر از سی دارد» این اظهار درست است

1. Alan Wood. 2. "the passionate sceptic."

وقتی‌که شخص مدلول [یا اشاره شده] با توصیف دقیق «ملکهٔ انگلستان» [واقعاً] بیشتر از سی‌سال داشته باشد، و خطاست اگر وی چنین نباشد. ولی چه اتّفاقی می‌افتد اگر ما نام کشور دیگری، مثلاً «فرانسه» را جایگزین «انگلستان» کنیم؟ این کار باید به ما جمله‌یی کاملاً از همان نوع منطقی بدهد. با این همه، ناگهان ما دیگر نمی‌دانیم که گفتن این جمله که اکنون داریم درست است یا نادرست. قهراً این جمله درست نمی‌تواند باشد که بگوییم که ملکهٔ فرانسه بیشتر از سی دارد، برای اینکه ملکه‌یی فرانسوی وجود ندارد. از سوی دیگر، گفتن اینکه بیان این مطلب که «ملکهٔ فرانسه بیشتر از سی دارد» نادرست است، دلالت بر این می‌کند که اظهار اینکه «ملکهٔ فرانسه بیشتر از سی سال ندارد» درست است؛ و همین برای ما ناراحتی عقلی شدیدی پدید می‌آورد. مثالْ مبتذل است، ولی بدیهی است که این نکته اهمّیّت والاتری دارد که در تفکُّر و تکلّم خودمان دربارهٔ جهان باید قادر به تمییز میانِ این دو نوع مختلف از بیان باشیم که به ظاهر چنان همسان می‌نمایند، و در همان حالْ از حیثِ منطقی سخت ناهمسان‌اند. در غیر این صورت، این بسیار آسان است که ببینیم چگونه ممکن است توسُّط زبان یا دستورزبان خودمان فریب بخوریم، و به خطای بسیار جِدّی دچار شویم. پیشنهادِ راسل این بود که بهتر است همه چنین عباراتی را به یک صورت تبدیل کنیم تا ظهور منطقی آن‌ها را ممکن گرداند. و برای کمک‌گیری جهت انجام دادن این کار وی عددنویسی اصول ریاضیّات را بکار بُرد. من فکر می‌کنم بدون توسّل به نمادها می‌توانیم این فرانویسی را بدینصورت انجام دهیم «چیزی هست که در ملکهٔ فرانسه بودن و بیشتر از سی سال داشتن یکسان [و با واقع منطبق]اند» حالْ وی [راسل] می‌گوید این آشکار است که ما دیگر در گفتن اینکه این نادرست است نیازی به هیچگونه احساسِ ناراحتی عقلی [ذهنی] نداریم. و راسل می‌گوید که منطقِ هر جمله از صورتِ «چنین ـ و چنانْ فلان و بهمان است»، وقتی‌که فرانویسی شد بدین طریق است که: «چیزی هست که در چنین و چنان بودن یکسان است که فلان و بهمان نیز هست».

به‌محض اینکه این فرضیّه در اساس گرفتن خود کامیاب شد، برای چندین دهه به‌عنوان اصلی درست پذیرفته آمد. ولی پس از آن به تدریج مورد انتقاد قرار گرفت. و مهم‌ترین منتقدِ آن پیتر استراوسون بود.

پروفسور استراوسون، آیا می‌توانید چیزی دربارهٔ نقایص این فرضیّه بگویید که چه

بود؟

ـ استراوسون: شاید بهتر باشد که من پیش از بیانِ نقایص آن دربارهٔ محاسن آن اندکی بیشتر سخن بگویم. ببینید این کاملاً درست است که خاطرنشان شود که جملاتی در شکل «چنین و چنان» و عباراتی که حاوی چنین جملاتی هستند، ممکن است کاملاً معنی‌دار باشند، هرچند که چیزی نباشند که این عبارات بدان‌ها دلالت داشته باشند. در حقیقت معنیِ آن‌ها، فقط از راهِ معنی اجزای آن‌ها تضمین شده است. تا زمانی‌که شما محدودیّت‌های دستوری و برخی محدودیّت‌های نحوی را در بهم بستن اجزاء رعایت می‌کنید، ملزم به داشتن یک جملهٔ بامعنی هستید. تا آنجاکه فرضیّه درست است، و نیز تا آنجایی که کاملاً معقول است که، برای هر عبارتی از این دست، بهایی کامل و روشن از شرایطی بدهد که تحت آن‌ها چنین جمله‌یی بکار رفته تا چیزی درست بگوید؛ و باز کاملاً معقول است که یک چنین بیانی را بعنوان همکاری و یاری دادن به فرضیّهٔ معنی‌شناسی (دلالت‌شناسی) آن عبارات نیز بینگاریم، و درواقع از زبانی که آن‌ها را دربر می‌گیرد. من فکر می‌کنم که اینجا باید افزوده شود که همین موضوع بیان شرایط حقیقی آن اندازه هم که راسل در نسخه‌های اوّلیّه فرضیّهٔ توصیفات اظهار داشته بود، آسان نبود. برای مثال، اگر خانمی در پایان روز به همسر خود بگوید «بچّه امروز بیمار بوده است، هرچند وی بی‌تردید می‌داند که بچّه‌اش همان است، ولی سخت نامحتمل است که او گمان کند که وی در یک بچّه بودن همان است. بنابراین، شکل سادهٔ تفسیری که اظهار شده کاملاً پیش نمی‌رود، ولی کسی ممکن است فرض کند که یک متمّمهٔ مناسب می‌توان یافت که بر آن مشکل فائق آید. یک چیز باقی می‌ماند و آن این مسأله است که چنین فرضیّه‌یی که دارای چندین امتیاز است کُجایش غلط است، و من گمان می‌کنم که ایرادِ واقعی به آن مربوط به این موضوع می‌شود که ادّعای برابریِ معنی میان نوع جمله باید بیان گردد، و بیان کامل شرایط حقیقی موافق یک اظهار وجودی منحصر بفرد که وارد در تحلیلِ مفروض باشد آشکار گردد. و براستی بنظر من چنین می‌رسد که هر کس که وی جِدّاً به زبان به‌عنوان وسیله‌یی جهت تبادل‌نظر[1] میان آدمیان علاقمند است، باید چنین دریابد که ادّعای برابریِ معنی تا حدودی بی‌معنی است، و بنابراین بی‌مزه و تطویل

---

1. Communication.

بلاطائل است. البتّه این نکته کاملاً درست است که ما گه‌گاه اظهاراتی از این دست می‌کنیم ـ اظهاراتی روشن و بدیهی در بابِ وجود منحصر بفرد. ولی این نظر هم درست است که بسیاری از اوقات، و بسیار متناسب و درخور، چیزی یکسره متفاوت انجام می‌دهیم. فرض می‌کنیم که مخاطبان ما در یک وضعِ تبادل‌نظر، در یک وضع تکلُّم قرار دارند، یا گمان می‌کنیم که در آن‌ها معرفتی از موارد جزئی، افراد ویژه وجود دارد، و از جهاتِ خاصّی منحصر بفرد هستند: ما این معرفت را مسلم فرض می‌کنیم و صُوَرَت‌ها و ابزارهایِ لسانی گوناگونی بکار می‌بریم تا این معرفت را در طول بیان آنچه می‌خواهیم بگوییم تا جذب کردن و برانگیختن مخاطبان حاصل گردد. و این ابزارها دارای انواع مختلف است و شامل عباراتی مانند «این چنین ـ و ـ آن چنان» می‌گردد. ولی حالا، تا جایی‌که همین عبارات مورد نظر است، دقیقاً همین جنبه‌های آن‌هاست که تئوری توصیفات توجُّه را از آن‌ها منحرف می‌سازد. در ضمن کارهای دیگر، یک فرضیّهٔ «سمانتیک»[1] از زبان باید بر این جنبه از عبارات تأکید نهد؛ و آنچه فرضیّهٔ توصیفات انجام می‌دهد این است که توجه را از این جنبه از راه برابرسازی آن‌ها در معنی برای آشکار ساختن اظهاراتی از وجود منحصر بفرد منحرف می‌سازد. و در حقیقت تنها این شکایت عامّ نیست که شخص باید بکند، بلکه به محض اینکه شما صورتِ بسط را به موارد خاصّ منطبق می‌سازید، چیزی از پوچیِ نتایج را ملاحظه می‌کنید ـ تازه اگر نابسندگی آن را برای مقاصد تئوریِ سمانتیک بکنار بگذاریم. مثال مرا در نظر بگیرید «کودک امروز مریض بوده است». آشکار است این جمله مثلاً این معنی را نمی‌دهد که «چیزی وجود دارد که در یک کودک بودن منحصر بفرد است، و اینکه او امروز مریض بوده است». اگر بکوشید که آن را به طریقی که **عموماً** پذیرفتنی باشد تکمیل کنید، بسیار دشوار می‌نماید که جز با عبارتی از این دست مطرح نسازید؛ «چیزی هست که در کودک بودن و... هم در بیمار بودن... منحصر بفرد است». این شکل از تفسیر دادن، گذشته از غیر جذّاب بودن، بازی را از دست می‌دهد، و در این وضع آشکارا اشاره به احتمال ارائهٔ یک تبیینِ معنی‌شناختی می‌کند که خود شرح را زاید می‌سازد. لذا من برایِ همین نوع از ایراد است که فرضیّهٔ توصیفات را نمی‌توانم بپذیرم، زیرا برای مقاصد «سمانتیک» شرح وافی

---

1. Semantic (= معنی‌شناختی).

بدست نمی‌دهد، و این عبارات را بیان نمی‌کند.

- پوپر: من واقعاً نمی‌فهمم. تنها می‌توانم بگویم که گزارش ما بدین صورت که «کودک امروز بیمار بوده است» بالنسبه یک مثال بی‌اهمّیّت است. با این همه، می‌توانم گفت که در این مورد نیز می‌توان دید که راسل درست می‌گوید، زیرا اگر در خانواده دو کودک ـ به اصطلاح دوقلو ـ باشند، در آن صورت، تعبیر (کودک) بسختی مناسب خواهد بود. یعنی در این صورت «کودک» این معنی را می‌دهد که «آن یک بچّه‌یی است که بچّهٔ ماست» و اگر دو کودک باشند که کودکان ما هستند، در این صورت درست نمی‌نماید. لذا مادری که عبارت را بکار می‌برد فکر نمی‌کند که کودک در یک کودک بودن منحصر بفرد (خانوادهٔ او) نیست. ولی از این هم که بگذریم من فکر می‌کنم که روشن است که در موارد استعمال مکالمه‌یی (روزانه) جملهٔ «کودک امروز مریض بوده است» معیارهای تفصیلی[1]، در آنچه می‌خواهیم بگوییم پایین است. لازم نیست که در این موارد صریح بود. و چیزها را بیشتر از حدود خاصّی تبیین کرد، صرفاً برای اینکه همین اندازه فهمیدن بسنده باشد. آنچه راسل بدنبال آن بود قراینی بود که همان اندازه را فهمیده شده تلقّی می‌توان کرد، و این دلیل است که من چرا با مثالِ شما کاملاً متقاعد نمی‌شوم. گذشته از این، باید فراموش نکنیم که مسألهٔ بنیادین راسل در اینجا در موضوع ریاضیّات مطرح می‌شود: در ارتباط با تحلیل ریاضی. حرف «the» در قرینه‌هایی همچون «[the solution]» حلّ معادلهٔ (X + 2 = 5) اهمّیّت داشت. معادلات طولی تنها یک راه حلّ دارد. در موردِ دیگر عبارتِ «the solution» را نمی‌توان بکار بُرد. اگر معادلاتِ ما دو درجه و دارای دو راه حلّ باشد نمی‌توانیم «the solution»را بکار ببریم، ولی می‌توانیم «راه حلّ‌ها» «the solutions») را بکار بریم، و البته یک توصیفِ راسلی وجود دارد که در جفتِ منحصر بفرد[2] بکار می‌رود، یا در یک ثلاثی منحصر بفرد. منحصر بفردی واحد، بنابراین واقعاً اساسی نیست. برای مثال، مادر ممکن است بگوید «امروز دوقلوها بیمار بوده‌اند»، و آشکار است که معنی آن با معنی «کودک امروز بیمار بوده است» چندان تفاوت نخواهد داشت. هرچند هیچکس به دوقلوها به عنوان منحصر بفرد در همهٔ معانی استناد نخواهد کرد، آن‌ها به عنوان دوقلوهای این خانوادهٔ خاصّ منحصر بفرد خواهند بود. لذا من

---

1. Standards of anticulating. 2. Unique pair.

درست نمی‌دانم که چه چیزی مبهم است. همچنین نکتهٔ زیر مرا نگران می‌سازد. «معنی» بسیار واژهٔ مبهمی است. من فکر نمی‌کنم که کسی از این نظر دفاع کند که مثلاً دو جملهٔ مشابه «امروز سیزدهم ماه است، که روز بدشانسی است» و دیگری «سیزده ماه آه روز بدشانسی، همین امروز است!» واقعاً به یک معنی نیست. اگر شما از دو عبارت مشابه که به شیوهٔ متفاوتی تنظیم شده بیندیشید، هرچند تفاوتْ اندک است، ممکن است همیشه تفاوت‌هایِ اندکِ «معنی» را مشخص نمایید. ولی من فکر می‌کنم که این معنی از «معنی» هرگز مورد نظر نبوده است. من فکر می‌کنم که آنچه وی بدان علاقمند بود، تحلیلی بود که یک عبارت را جانشین عبارتِ دیگری می‌کند که تا جایی که همان وضعیّت را توصیف می‌کرد، همان معنیِ دیگری را داشت، و می‌شد آن را با یک زبان معیار تنظیم کرد. مقصود از وضعیّت («the state of affairs»)، همان شیءِ قطعی یا معیّن است. اگر دو جمله به همان امر معیّن اشاره دارد و همان امر معیّن را توصیف می‌کند، و ازاین‌روی، از حیثِ منطقی مشابه هستند، پس فکر می‌کنم که همین بر آنچه که راسل از برابری معنی در نظر داشت کفایت می‌کند. من واقعاً فکر نمی‌کنم که وی در این باب قصد دیگری داشت.

- استراوسون: بلی. این یک مسأله است، و آیا همچنانکه شما می‌گویید دارای اهمیّت نیست؟ اگر شما علاقمند هستید که شرح کامل و دقیق معنی‌شناختی یک زبان طبیعی را ارائه دهید، پس هرچند که می‌توانستید از فرضیّهٔ توصیفات چیزهایی یاد بگیرید، نمی‌توانستید آن را بدون هیچ انتقادی رها کنید. شما جست‌وجو خواهید کرد تا آن را به شیوه‌یی خاصّ تعدیل کنید، به شیوه‌یی که من تلویحاً اظهار کردم. از سوی دیگر، البته اگر واقعاً به امری متفاوت علاقمند هستید، برای مثال، چه خوب است که بتوانیم برای ارقام و واژه‌های عددنویسی[1] در اصول ریاضیّات جانشین‌هایی بیابیم، و با این عددنویسی روشن و قوی شما می‌توانید بگویید که فرضیّهٔ توصیفاتْ شکل عامّ یک راه حلّ برایِ آن مسأله را بدست می‌دهد.

1. Notation.

فهرست اصطلاحات و تعبیرات

A

Absolute Idealism	مذهب معنوی مطلق
Absolute Idealistic School	مکتب معنوی مطلق؛ مذهب‌انگاری...
Absolute idealists	معنی‌انگاران مطلق؛ آرمان‌گرایان مطلق
Absolute Mind	ذهن مطلق
Absolute Monarchy	حکومت پادشاهی مطلق، سلطنت مطلقه
Absolute Predestination	جبر مطلق؛ حتمیت مطلق
Absolute principles	مبادی مطلقه
Absolute Self	خود مطلق؛ نفس مطلقه
Absolute Spirit	روح مطلق
Absolute Standard	ملاک مطلق
Absolutism	مطلق‌انگاری؛ مطلق‌گرایی
Absolute Truth	حقیقت مطلق
Absolute Whole	کل مطلق
Abstract speculation	تفکر محض؛ اندیشهٔ مجرد
Accumulation	گردآوری؛ انبوهی، تراکم
A Corridor theory	نظریهٔ دالانی
A Creative workman	یک عامل خلاق
Act	عمل، کار، قانون
Action	عمل، فعل
Action of brain substance	کار جوهرِ مغز
Act of referring	عمل استناد
Act of uniformity	عمل همسان کردن

Active dynamics	دینامیک فعال
Active intellect	عقل فعال
Actualism	مذهب فعلیت؛ فعلیت‌گرایی
Actuality	فعلیت؛ تحقق‌یابی
Adequate cause	علت کافیه، [اصل]
Adjustments	تعدیلات
Aesthetic	زیبایی‌شناسی؛ حسن‌شناسی[1]، علم نظر
Aesthetica	زیبایی‌شناسی؛ حسن‌شناسی، علم نظر
Aesthetic contemplation	تفکر حسن‌شناسانه
Aesthetics	زیبایی‌شناسی، حسن‌شناسی، علم نظر، علم استحسان
Affective	مؤثر؛ فعال
Agnostic	نمی‌دانم‌گرای، لاادری گوی
Agnosticism	نمی‌دانم‌گرایی، لاادری‌گویی
Agreements	موافقت‌ها؛ پیمان‌ها
Alchemy	کیمیا، اکسیر؛ کیمیاگری
Alleged Miracles	کرامات نامصدق؛ معجزات ادعاآمیز
Alleged rules and values	قوانین و ارزش‌های نامدلل
Allegorical	استعاری، رمزی؛ تمثیلی
All is given (= tout est donné)	همه‌چیز داده (شده) است
All-pervading	همه شمول؛ فراگیر
Alternatives	جنبه‌های گوناگون؛ شقوق مختلف
Alturism	غیرخواهی، دیگر دوستی، نوع‌دوستی
Ambiguity of analysis	پیچیدگی تحلیل
Ambiverts	میانه‌حالان؛ معتدل روانان (حد وسط درون‌گرایان و برون‌گرایان)
Amor dei intellectualis	خدا را خردمندانه عاشق باش
Amusement	سرگرمی، لهو و لعب
Analysis	تحلیل

۱. از بتان «آن» طلب ار حسن‌شناسی ای دل — کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود
(حافظ، قزوینی، ۱۳۸)

Analysis of sensation	تحلیل احساس
Analytic	تحلیلی
Analytic and synthetic judgments	احکام تحلیلی و ترکیبی
Analytic geometry	هندسهٔ تحلیلی
Analytic psychology	روانشناسی تحلیلی
An element of novelty	یک عنصر جدید؛ امر نوظهور
Anglo-Catholic	آنگلو کاتولیک، کاتولیک انگلیسی
Anglo-Catholicism	مذهب کاتولیک انگلیسی
Animating principle	اصل جان‌بخشی؛ اصل جانداری
Animistic materialism	ماده‌انگاری جانوری، مادیت حیوی
An Irratianal Content	یک محتوای غیرعقلانی
An organic whole, or a total life	یک مجموعهٔ آلی (طبیعت...) یا کل حیات
Antecedents of phenomena	روابط پدیدارها
Anthropological	انسان‌شناسانه؛ مربوط به نوع انسان
Anthropological Warrant	تفویض انسان‌شناسانه
Antinomies	تناقضات
Anti-psychologism	مذهب ضد روانشناسی
Antiquities(the)	علوم اوایل
Anti-semitism	ضدسامی‌گری
Anti-theses	اصول مخالف، برابر هم‌نهاده‌ها
Anti-vitalistic	ضدحیات‌انگارانه
Apocryphal	مشکوک، مشکوک‌فیه
Aposteriori	بعدی، پسینی[1] تأخر
Apostoles	رسولان؛ حواریان
Apostolic age	روزگار رسولان
Apostolic succession	نظم و توالی مطالب انجیل
Apparent movement	حرکت ظاهر؛ جنبش آشکار

۱. آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر   کاین سابقهٔ پیشین تا روز پسین باشد

(حافظ، ص ۱۱۵، قزوینی)

Appearance	ظاهره؛ پدیدار
Appetitus naturalis (L.)	میل طبیعی؛ شهوت غریزی
Appetitive	شهویه، شهوانی
Appolonian	آپولونی؛ موزون و منظم
Apprehending mind	ذهن دریابنده
Apriori	ماتقدم پیشینی
Apriori Knowledge	معرفت پیشینی؛ علم سابق بر تجربه
Apriorism	ماتقدم‌انگاری، پیشینی‌گرایی
Apriorists	ماتقدم‌انگاران؛ پیشینی‌گرایان
Arianism	آریاگرایی، مذهب آریایی
Aristocratic anarchy	فوضویت اشرافی؛ هرج و مرج اشرافی
Aristocracy	اشراف سالاری، حکومت اشراف
aristotelian club...	انجمن ارسطویی (فلسفه)
Aristotelianism	ارسطوگرایی؛ مذهب ارسطویی
Aristotelian logic	منطق ارسطویی
Arithmetic of Diophantus	حساب دیوفانتس
Arrangement	نظم دادن؛ آرایش
Art	هنر، فن
Art appreciation	درک هنری؛ تقدیر هنری
Asceticism	زهد؛ ریاضت‌کشی
Ascetic theology	خداشناسی زاهدانه
Assertion and opposition	اثبات و انکار
Association of Ideas	تداعی معانی، همخوانی اندیشه‌ها
Association of the Friends of the People	انجمن دوستداران مردم
Associated Connotation	اشارات متداعیانه
Astrology	فن تنجیم؛ اخترشماری
Astronomy	علم نجوم، ستاره‌شناسی
Atheist	ملحد؛ خدانیست‌انگار
Atheistic Existentialism	مذهب اصالت موجود ملحدانه
Atheistic theology	علم کلام‌الحادی؛ خداشناسی کفرآمیز

A theory of Chance	نظریه مربوط به اقبال (یا بخت)
Atomistic theory	نظریهٔ ذری؛ فرضیهٔ ذره‌انگارانه
Atomism	مذهب ذره؛ ذره‌انگاری
Attension within	توجه به باطن؛ مراقبه
Attitude	وضع؛ جهت‌گیری، موضع
Attraction and repulsion	جذب و دفع
Autharitarian attempts	توسل به قوه‌ی قهریه
Authoritarianism	مذهب کامل‌القوایی دولت، مذهب قدرت[1]
Authoritarian standards	موازین فرمایشی
Authabiography	ترجمهٔ شخصی؛ شرح زندگانی به خامهٔ خود شخص
Autommata	خودکار
Averroism	ابن‌رشدگرایی؛ مذهب ابن‌رشد
Aversions	تنفرات، بی‌زاری‌ها
Axiology	ارزش‌شناسی
Axiom of choice	بداهت انتخاب
Axiom of reducibility	قضیه بدیهیهٔ تحویل‌پذیری
Axioms	قضایای بدیهیه

B

Bachelor of Art	لیسانسیه در فنون
Bacteriological immunity	مصونیت میکربی
Baptism	غسل تعمید
Basic reality	واقعیت عمده؛ واقعیت اساسی
Basis of induction	پایهٔ استقراء
Beatific vision	رؤیای سعیده؛ لقاءالله
Beauty	حسن، جمال
Behaviorism	رفتارگرایی
Behavioristic Naturalism	طبیعت‌گرایی رفتاری

---

۱. اعتقاد به این‌که احترام به‌قدرت و قدرتمندان مهم‌تر از رعایت آزادی فرد است. و از اهمیت برتری برخوردار است.

Behavioristic psychology	روانشناسی رفتاری
Beliefs	معتقدات، عقاید
Benedictine Law	قانون بند یکتین
Better philosophy	فلسفهٔ بهتر، فلسفهٔ مناسب
Biography	ترجمه‌نگاری (= شرح‌حال‌نویسی)
Bill of rights	لایحهٔ قانونی حقوق
Biological economy	اقتصاد زیستی
Biology	زیست‌شناسی
Binomial Theorem	نظریهٔ دوجمله‌یی‌ها
Bishopic	(مقام) اسقفی
Blank tablet	لوح ساده (و بی‌نقش)
«Block Universe»	«جهان قالبی»؛ قالب جهانی
Botany	گیاه‌شناسی
Bracketing	بین‌الهلالین نهادن
Brain	مغز
Buddhism	مذهب بودا، بوداگرایی
Bugbears	مترسک‌ها، لولوها
Butler medal	جایزهٔ بوتلر

C

Cabbala (=Cabala)	کابالا (=علم اسرار متون عبری)، (در متون اسلامی «قَبّاله»)
Calculation	حساب جامعه
Calculus	حساب فاضله
Cambridge platonism	مذهب افلاطونی کیمبریج
Cambridge platonists (the)	افلاطونیان کیمبریج
Canonical	موثق؛ موثوق به
Capacity	استعداد، گنجایی
Capitalism	سرمایه‌داری
Capitalisstic imperialism	«امپریالیسم» سرمایه‌داری
Capitalistic spirit	روح سرمایه‌داری

Cardinal virtues	فضایل اصلی؛ فضایل اربعه
Cartesian	دکارتی
Cartesianism	فلسفهٔ دکارتی، دکارت‌گرایی
Catechetical school	مکتب تعلیم مسائل دینی
Catechism	پرسش‌نامهٔ مذهبی؛ توضیح‌المسایل (مذهبی)
Categories	مقولات
Catholic Christian Existentialism	مذهب اصالت موجود مسیحی کاتولیکی
Catholic Faith	ایمان مسیحی
Causality	علیت
Cause	علت
Celestial and Ecclesiastical Heirachy	مراتب و مقامات آسمانی و کلیسایی
Celestial mysteries	اسرار سماوی
Centers of force	مراکز نیرو
Certainty	اطمینان؛ یقین
Cessation of sensation	توقف حس؛ از کار ماندن حواس
Chaotic state	وضع بی‌سامان، حالت فوضوی
Character	منش، شخصیت
Charitable	خیرخواهانه، کرامت‌آمیز
Charity	صدقه
Choice	اختیار؛ انتخاب
Christian Commonwealth	مجتمع مسیحی
Christian Porter	خادم مسیحی
Chronology	وقایع‌نگاری
Chronological age	سن تقویمی
Church Fathers	آباء کلیسا
Circuit of Life (the)	دورهٔ حیات
Circular reasoning	استدلال دوری
Circumnavigation	گردش با کشتی در دور زمین
Classes	طبقات (یا اشکال)
Classical philosophy	فلسفهٔ قدیم؛ حکمت مدرسی

Classical tradition	میراث فرهنگی
Classics	علوم اوایل
Clearness	سادگی؛ بساطت
Clericalism	کلیسایی‌گری؛ مذهب‌التجا به ارباب کلیسا
Cognition	فهم، علم؛ قوه علم
Cognitive power	قوه‌ی فاهمه، نیروی تمیز
Cogito,ergo sun («I think, therefore I am»)	«فکر می‌کنم، پس هستم»
Cognizance	آگاهی
Coherence	ارتباط؛ انسجام
Collective consciousness	شعور جمعی
Collectivism	جمع‌گرایی
Comets	ستارگان دنباله‌دار (= ذوات الاذناب)
Commemorative service	طاعت تذکاری
Common moral coscious ness	شعور اخلاقی عمومی
Common sense	فهم عمومی؛ حس مشترک حس عامه، احساس عمومی
Common sense doctrine	مذهب حس مشترک
Communion	ارتباط، اتحاد؛ لقاء
Comparison	سنجش؛ مقایسه
Compensation	جبران
Competition	رقابت، همچشمی
Complete indifference	بی‌تفاوت کامل
Complex and Concerte «notions»	«تصورات» پیچیده و عینی
Composition of white light	ترکیب نور سفید
Conational	فعال
Concept of causality (the)	مفهوم علیت
Concept of distinct psychic units,	مفهوم واحدهای جدای روانی
Concept of feeling	مفهوم احساس
Concept of «independence»	مفهوم «استقلال»

Conception of «Libido»	مفهوم شهوت (= «آرزوخواهی»)
Concept of matter	مفهوم ماده
Material substance	گوهر مادی
Conception of polarity	مفهوم تقابل؛ تصور استقطاب
Conception of purpose (the)	مفهوم هدف
Concept of social progress	مفهوم ترقی اجتماعی
Concept of structure	مفهوم بنیه
Concept of the Universal conflagration	مفهوم احتراق جهانی
Concepts	مفاهمی، تصورات
Conceptual apparatus	آلت مفهومی؛ وسیلهٔ فهم (فاهمه)
Conceptualism	مفهوم‌انگاری؛ اصالت تصور
Conceptualistic pragmatism	کردارگرایی مفهوم‌انگارانه
ConceptuaL meanings	معانی مفهومی
Concern	توجه؛ علاقه
Concomittance	ملازمه؛ تضمن
Concrete whole	کل عینی (= واقعی)
Condescending absolutism	مطلق‌انگاری تمکین‌انگیز
Configuration	ترکیب؛ صورت کلی
Conflict and repressian	پیکار و واپس‌زدگی
Congruism	مذهب توفیق
Conscience	وجدان؛ ضمیر
Conscious	شاعر، آگاه
conscious experience	تجربهٔ شاعر (= آگاه)
Conscious life	حیات آگاهانه
Consciousness	شعور، آگاهی
Conscious of itself	آگاه از خود
Conservation of Energy	بقایِ کارمایه
Conservation of values	حفظ و نگهداری ارزش‌ها
Constitutional monarchy	سلطنت مشروطه؛ حکومت پادشاهی مشروطه
Construction	تشکیل، ساختن؛ تشکل

Constitutive	ترکیبی، سازنده؛ تشکیل‌دهنده
Contemplation	تفکر (صرف)؛ تأمل
Contemplative love of God	عشق‌ورزی متاملانه به خدا
Content	خشنودی، محتوی
Contiguity	مجاورت
Continuous	مستمر؛ پایدار
Continuous and Infinite series	مجموعه‌ها (=رشته‌های) متداول و نامتناهی
Contradiction	تناقض
Contradictions	تناقضات
Contrition	توبه
Controversalists	مجادلان؛ باحثان
Conventions	مواضعات؛ پیمان‌ها
Co-operation	همکاری، معاضدت
co-ordinate geometry and algebra	مختصات هندسه و جبر
Copernican theory	نظریهٔ کوپرنیک
Core of history	مغز تاریخ
Corpuscular theory	نظریهٔ ذره
Cosmic and psychic determinism	جبر مادی و روحی
Cosmic emotion	عاطفهٔ جهانی؛ هیجان گیهانی
Cosmological argument	برهان جهانی؛ دلیل گیهانی
Cosmology	جهانشناسی؛ گیهان شناخت
Council of 500	انجمن پانصدنفری
Courage	شجاعت، دلیری
Course of Nature (the)	جریان طبیعت؛ حرکت عالم
Creative evolution	تحول خلاق
Creative intelligence	عقل خلاق
Creative will	ارادهٔ خلاق
Creative word	کلمهٔ خلاقه
Creator, Redeemer, and life - giver (three persons of trinity)	آفریدگار، منجی و حیات‌بخش (اشخاص سه‌گانهٔ تثلیث)

Crisis theology	خداشناسی بحرانی
Criteria of truth	معیارهای حقیقت
Criterion of truth	معیار حقیقت
Critical Epistemological Monism	توحید معرفت‌شناسانهٔ انتقادی
Critical Idealism	معنی‌انگاری انتقادی
Critical Metaphysics	مابعدالطبیعهٔ انتقادی
Critical Monism	توحید انتقادی
Critical realism	واقع‌انگاری انتقادی
Critical rationalism	عقل‌انگاری انتقادی
Criticism; Critique	نقد، انتقاد؛ نقادی
Cultural renewal	تجدید فرهنگی
Cyclic	دوری، ادواری

D

Data	معلوم‌ها، مآخذ؛ داده‌ها
Datum	معلوم، مأخذ؛ داده
Deaconship	شماسی
Death	مرگ
Declaration of Independence	بیانیهٔ استقلال
Deductive-mathematical	قیاسی - ریاضی
Definitions	تعریفات
Degradation of Consciousness	انحطاط شعور
Deism	خداشناسی طبعی؛ خداگرایی فطری
Deist	خداشناس فطری
Deists	خداشناسان فطری
Democratic civilization	تمدن مردم‌سالارانه
Democratic reforms	اصلاحات مردمی
Democray	مردم‌سالاری، حکومت تودهٔ مردم
Demon-worship	دیوپرستی
Density of the earth	غلظت زمین

Dependence	تابعیت، وابستگی
Derivability	اقتباس‌پذیری، اشتقاق‌پذیری
Descriptive	توصیفی
Descriptive explanation of psychology	تفسیر توصیفی روانشناسی
Design	طرح
Desirability	مطلوبیت، مرغوبیت
Desire	خواهش، آرزو
«Desire as purposive»	خواهش سودمند (= قاصدانه)
Desire for completeness	میل به کمال؛ شوق کمال‌جویی
Destiny	سرنوشت
Determination	تحدید؛ تعیین حدود
Determinism	جبرگرایی؛ جبرانگاری علمی، تحدید و تعیین‌گرایی
Devil	شیطان؛ دیو
Dialectic	محاضره، مکالمهٔ (افلاطونی)
Dialectical	جدالی؛ حواری
Dialectical argument	برهان جدالی
Dialectical materialism	ماتریالیسم جدالی، ماتریالیسم دیالکتیک
Dialectical process	فرآیند جدالی
Dialectical theology	خداشناسی جدالی
Dialectician	مجادل؛ سخنور
Dialectic of history	جدال تاریخ، (جریان) جدالی تاریخ
Dialectic of reality	دیالکتیک واقعیت
Dichotomy	تقسیم
Dictatorship of the proletariat	استبداد کارگران
Diet	پرهیز؛ «رژیم» تغذیه
Difficulties	مشکلات، دشواری‌ها
Dilemmas	قیاس‌هاس ذوحدین؛ براهین معضل و متشابه
Dionysian	دیونیزی، دیونوسیوسی (= دیوانه‌وار؛ بی‌اختیار)
Dioptrics	مناظر و مرایا، (مبحث عبور نور از اجسام شفاف)
Direct experience	تجربهٔ بی‌واسطه؛ وجد (مواجید)

Direct intuition	اشراق مستقیم
Disarmament	خلع سلاح
Disposition of the heart	خواست دل، حالتِ قلب
Disputed Questions	مسایل خلافیه
Distinctness	تفصیل
Divine	الوهیت؛ الهی
Divine Grace	توفیق ربانی
Divine, heroic, and the Human	الهی، پهلوانی، و انسانی، (ویکو)
Divine-Human relationship (The Problem of...)	پیوند خدا ـ انسان (مسألهٔ)
Divine illumination	اشراق ربوبیت
Divine institutions	نهادهای ربانی؛ مؤسسات الهی
Divine lights	انوار الهی
Divine logos	عقل الهی (=کلام ربانی)
Divine Love	عشق الوهیت؛ عشق الهی
Divine Mind	ذهن الهی؛ ضمیر ربوبی
Divine Reason (or Logos)	عقل الهی (یالوگوس)
Divine Revelation	وحی الهی؛ الهام آسمانی
Divinity	الوهیت
Docetic (=Docetae)	دوستیک؛ لاهوتی
Doctor illustris	دکتر روشنگر
Doctrine of Election	مذهب گزینش؛ روش انتخاب
Doctrine of problability	مذهب احتمال
Doctrine of the State	فلسفهٔ دولت
Doctrine of the «twofold truth»	مذهب دوجنبگی حقیقت
Doctrine of the Unity of the Trinity (the)	مذهب وحدت اقانیم ثلاثه
Doctrines of Kant	عقاید کانت؛ اندیشه‌های کانتی
Doer	کننده، فاعل؛ کنا (به تعبیر ابن‌سینا)
Dogmas	عقاید خرافی و جزمی؛ جزمیات، عقاید؛ شرایع
Dogmatic Positivism	مذهب تحصلی جزمی
Dogmatic religion	کیش جزم‌انگارانه

قلمرو؛ حدود (کار)؛ حوزهٔ تخصص	Domain
بخشش کنستانتین	Donation of Constantine
(فرضیهٔ) زبان دوگانه	Double-language (theory)
معیار دوپهلو	Dauble standard
ترس	«Dread»
دوبن‌انگاری؛ ثنویت	Dualism
تفاعل دوجانبه؛ تأثیر متقابل ثنوی	Dualistic Interaction
دوام؛ استمرار	Duration
تکلیف	Duty
معنی‌انگاری پویا	Dynamic idealism

E

دورهٔ اسکندرانی قدیم	Early Hellenistic Era
آغاز فکر جدید؛ نخستین اندیشهٔ جدید	Early Modern Thought
التقاطی	Eclectic
مذهب التقاطی	Eclectic Doctrine
مذهب نو ـ مدرسی التقاطی	Eclectic Neo-Scholasticism
افلاطونی التقاطی	Eclectic Platonist
علم اقتصاد؛ اقتصادیات	Economics
جذبه؛ سکر	Ecstasy
مطالعهٔ نافذ؛ خواندن مؤثر	Effective reading
خود؛ نفس	«Ego»
خودپرستی	Egoism
خودپرست	Egoistic
انگیزهٔ حیاتی، جهش حیاتی	élan vital (Vital impulse)
عنصری (= آلی)	Elemental
صدور (= فیضان) و رجوع	Emanation and Reversion
جنین‌شناسی	Embryology
ظهورکننده	Emergent
تکامل ظهوری (= ظهورکننده)	Emergent Evolution

Emergent Materialism	مادهانگاری ظهوری
Emotion	هیجان؛ عاطفه
Emotional	عاطفی؛ هیجانی؛ ترغیبی
Emotional Anesthesia	رخوت عاطفی
Emotional expression	بیان عاطفی؛ تأثر عاطفی
Emotional intuitionism	مذهب اشراق عاطفی
Empathy (= in-feeling)	درون ـ حسی؛ احساس باطنی
Emotive meaning	معنی عاطفی (هیجانی)
Emotive theory	نظریهٔ عاطفی (هیجانی)
Empiricism	مذهب تجربه، تجربه‌گرایی
Endocrinology	شناخت غدهٔ اندوکرین
End-term	واپسین ـ واژه
Energy	کارمایه، «انرژی»
English Deists	خداگرایان طبعی انگلیسی
Enjoyment	لذت (جویی)؛ کام‌جویی
Entelechy	کمال صوری؛ صورت نوعیه
Eons (= Alons)	ادوار
Epic	حماسی؛ رزمی
Epicureanism	ابیقورگرایی؛ مذهب ابیقوری
Epimenides' Paradox	معمای اپیمنیدس
Epiphenomon	پدیدار ثانوی
Epistemology	معرفت‌شناسی، علم معرفت
«epoche»	محدوده، ← Bracketing
Eristic	جدل، مجادل
Error	خطا؛ باطل
Essential	اساس؛ اساسی، بنیادی
Essentials of life	لوازم حیات، دربایست‌های زندگانی
Estrangement	بیگانگی؛ بیزاری
Eternal significance	معنی جاودانی
Eternal values (the)	ارزش‌های پایدار

Eternity	ابدیت، جاودانگی
Ethical standards	موازین اخلاقی
Ethics	اخلاقیات؛ سلوکیات
Ethical state (the)	دولت اخلاقی؛ وضع اخلاقی
Eucharist	عشاء ربانی
Eudaemonism (=Theory of Well-being)	خوشباشی‌گرایی
Eudenmonism	«ادانمونیزم» (=جست و جوی لذت شخصی)
Euler's diagrams	نمودارهای اولر؛ قضایای اولر
Event	رویداد؛ حادثه
Evidence	وضوح؛ بداهت
Evil	شر؛ قبح، بدی
Evolution	تکامل
Evolution of the Universe (the...)	تحول عالم
Evolutionary Hylozoistic Metaphysics	مابعدالطبیعهٔ تکاملی جان‌انگارانه
Evolutionary Materialism	طبیعت‌گرایی تکاملی
Evolutionism	تکامل انگاری؛ تحول‌گرایی
Evolutionist of a unique type	تحول‌گرای خاص (=منحصر به‌فرد)
Exalted Faith	ایمان والا
Exceutive Committee	کمیتهٔ اجرایی
Executioners	دژخیمان؛ اضطهادگران
Exegate	مفسر؛ شارح
Existence	وجود
«Existential»	وجودی
Existentialism	مذهب اصالت موجود
Experimental aesthetics	زیبایی‌شناسی تجربی
Experimental embryology	جنین‌شناسی تجربی
Experimental Logic	منطق تجربی
Explanation	تبیین، تبیان، بیان
Explanatory psychology	روانشناسی تبیینی
Exploitation	استثمار (شدن یا کردن)

Expounder	شارح
Extent	شمول؛ غایت، حوزه
Extention	امتداد، تداوم؛ شمول
Extensive abstraction	روش نزدیک شدن از تجارب عمومی به تعاریف بیشتر درست و اصولی
Extra-Logical	ماوراء منطقی، فوق منطقی
Extreme democracy	دموکراسی مطلق، مردم‌سالاری افراطی
Extreme individualism	فردیت افراطی؛ فردگرایی افراطی
Extreme Monism	توحید افراطی
Extreme Nominalism	نام‌انگاری افراطی؛ مذهب اصالت تسمیهٔ افراطی
Extreme rationalism	عقل‌گرایی افراطی
Extreme realism	واقع‌انگاری افراطی
Extroverts	برون‌گرایان

F

Facts	واقعیت‌ها، عینیات
Factual and value Judgements	احکام فعلی و ارزشی
Faith	ایمان؛ باور
Fascism	فاشیسم
Fatalism	قدرگرایی
Father of the University of Virginia	پدر دانشگاه ویرجینیا (→ بنیامین فرانکلین)
Fear	ترس
Feeling and Emotion	احساس و عاطفه
Feelings of inferiority	حس همدردی؛ احساس دل‌سپردگی
Feelings	احساسات
Feelings of inferiority	احساس‌های حقارت (=کهتری)
«Fellow Laborer»	همکار مجاهد (← اوریجن و سنت پل)
Fermentation	تخمیر؛ عمل تخمیر
Field	زمینه
Final Causes	علل غایی
Final meaning of experience	معنی غایی تجربه

Finality	غائیت
Final Judgment	واپسین داوری، حکم غایی
Final synthesis	واپسین ترکیب، آخرین باهم نهاده
Finite	متناهی، باکرانه
Finite God	خدای محدود
Finiteness of God	تناهی خدا
Finite Self	نفس مقید؛ خود محدود
First Cause	علت اولی
First Mover	محرک اول
Fluid	سیال
First Continuum	تداوم سیال؛ تداوم اول
Flurion	فیضان؛ سیلان، جریان
Folk-psychology	روانشناسی توده
Folly	حماقت؛ سبکسری
Foolishness	حماقت
Force	نیرو
Foreknowledge	معرفت سابق
Forlorn Creature	موجود بیچاره (= آفریدهٔ تنها و بی‌یار)
Form	صورت
Formal	صوری؛ رسمی، تصنعی
Formalism	صورت‌انگاری
Formalistic docrines	مذاهب صورت‌گرایانه؛ افکار صورت‌گرای
Formalist school of mathematics	مدرسهٔ صورت‌گرای ریاضی
Formal semantics	معنی‌شناسی صوری
Formation of the Will	تشکل اراده
Forum of Trajan	مدرسهٔ تراجان
Foundations of analysis	بنیادهای تحلیل
Françiscans (Friars Minors)	فرانسیسکن‌ها (کشیش‌های فرایر)
Freedom of religion	آزادی دین
Freedom of the Seas (Law of the)	(قانون) آزادی دریاها

Free Religion Association	انجمن مذهبی آزاد
«Free-thinker»	آزاداندیش، متفکر آزاده
Frequency (Frequence)	فرکانس؛ تواتر، فراوانی
Freudian Phychology	روانشناسی فرویدی
Function	فعل؛ عمل
Functional realism	واقع‌انگاری قاصدانه (= فعلی)
Functions of organism	وظایف یا کارهای اندام
Fundamental Doctrines	مذاهب اصلی (عمده)
Fundamental Concepts	مفاهیم بنیادی؛ تصورات اصلیه
Fundamental Fitness of Things	تناسب بنیادین اشیا

G

General dialectical formual (The)	قواعد جدالی عمومی
General field	زمینهٔ کلی
General idea	صورت کلیه؛ صورت نوعیه
General learning	آموزش عمومی؛ تعلیم کلی
Generalization	تعمیم دادن
Generalizations	تعمیمات
Generalized interpretation	تفسیر کلی؛ تفسیر تعمیم‌یافته
General Will	ارادهٔ عمومی
Generic will	میل جنسی؛ میل تولید
Genetic	تکوینی
Genetic method	روش تکوینی
Genius of Catholicism	طبیعت اصلی مذهب کاتولیک
Gentiles	غیرکلیمیان، مشرکان
Gestalt psychology	روانشناسی گشتالت (= صورت کلی)
Gestalt qualität	گشتالت کوالیتات
Gestalt Theory	فرضیهٔ گشتالت
Ghostly apparitions	موجودات روحانی؛ هستی‌های شبه‌وار
Given (= F. donné)	معلوم، داده؛ موهبت

Glorious Revolution	انقلاب پیروز (= شکوهمند)
Gnostics	«نوستیک»ها؛ عارفان
Goodness	خیر، نیکویی
Good will	ارادهٔ خیر، خیرخواهی
Gospels	اناجیل، انجیل‌های مسیحی
Gravitational force	نیروی جاذبه
Greatest good	سعادت عظمی؛ خیر اعلی
«Greatest happiness principle»	اصل عظیم‌ترین سعادت
Great Martyr	شهید بزرگ
Greek Culture	فرهنگ یونانی
Greek mind	ذهن یونانی
Greek tradition (the)	میراث یونانی
Greeatness	بزرگی؛ عظمت
Greats	سروران (نیچه)
Ground of reason	اساس عقل؛ پایهٔ برهان

H

Habit	عادت
Handicraft	صنعت؛ پیشه
Happiness	سعادت
Healthy state	دولت سالم
Hedonism	مذهب لذت؛ لذت‌گرایی
Heretical sects	فرقه‌های رافضی (= مبتدعه)
Heretics	روافض؛ مبتدعه
Heroic love	عشق قهرمانی
Heterogeneity	ناهمگنی، ناهمگونی
Hierarchy	سلسلهٔ مراتب
Hierarchy of languages	سلسلهٔ مراتب زبان‌ها
Higher intuition	اشراق والا؛ شهود متعالی
Highest perfection	کمال اعلی؛ کمال مطلق

High ideals	آرمان‌های والا
Highest Truth	حقیقت برین؛ والاترین حقیقت
Hindu numerals	ارقام هندی
Historical Jesus	مسیح تاریخی
Historical - minded	تاریخیُّ الذهن
Historical settings	اوضاع تاریخی
Historiographer	وقایع‌نگار؛ تاریخ‌نگار
Historical semantics	معنی‌شناسی تاریخی
«Holy»	مقدس،
Holy Ghost	روح‌القدس
Holy Spirit	روح مقدس؛ روح‌القدس
Homogeneity	همگنی، همگونی
Homogeneous substance	جوهر همگون
Hope and Charity	توکل و صدقه
«Hovering»	«پلکیدن»؛ تقلاکردن
Human bondage	اسارتِ انسان
Humanism	(مذهب) انسانیت؛ انسان‌مداری
Humanist	انسان‌مدار، انسان‌گرای
Human will	ارادهٔ انسان
Hydra	«هایدرا»، مارنه سرتورات
Hydrostatic balance	قانون وابسته به توازن فشار آب ساکن
Hylozoistic naturalism	مذهب جان‌پنداری طبیعی
Hypnotism	خواب‌کردن، تنویم مصنوعی
Hypotheses	فرض‌ها؛ فرضیات

I

Idea	معنی؛ انگاره
Ideal	آرمانی
Ideal Constitution	مشروطهٔ آرمانی
Ideal good	خیرکمال مطلوب، نیکی آرمانی

Idealism	اصالت معنی؛ معنی‌انگاری
Ideal life	حیات معنوی؛ زندگانی آرمانی
Idealistic philosophy	فلسفهٔ معنوی، فلسفهٔ مثالی
Idealistic positivism	حصول‌گرایی آرمانی
Idealistic theism	خداشناسی معنوی
Ideality	معنویت
Ideal state	دولتِ آرمانی
Ideal unilitarianism	سوداگرایی آرمانی
Idea of Natural Law (the)	تصور قانون طبیعی
«Ideal Type»	نمونهٔ آرمانی،
Idea of freedom (the)	مفهوم آزادی
Ideal numbers	اعداد معنوی
Idea of Convenant	اندیشهٔ پیمان
Idea of Universal harmony	مفهوم هماهنگی جهانی
Ideas	مفاهیم
Ideals	معانی ذهنی، امور آرمانی
«Idée - force»	«تصور - نیرو»
Identity	هوهویت (=این همانی)
Identity theory	نظریهٔ این همانی؛ فرضیهٔ همسانی
Idolatory	بت‌گرایی؛ صنم‌پرستی
Idols of the Cave	بت‌های غار
Idols of the market place	بت‌های بازاری
Idols of the theatre	بت‌های نمایشی
Idols of the Tribe	بت‌های قبیله‌ای
Illumination	اشراق؛ تنویر
Illusions	خطاهای بصر
Images	خیالات؛ انگاره‌ها
Imagination	تخیل
Innate	فطری؛ درونی، باطنی
Imitation	تقلید؛ محاکات

Immanent	طبعی؛ فطری، (≠ برینی، متعالی)
Inner light	نور باطن
Immediacy	بی‌واسطگی
Immediate consciousness	شعور بی‌واسطه
Inner religious experience	تجربه دینی درونی
Immortality	بقای (نفس)، فناناپذیری
Immortality of the soul	بقای نفس؛ جاودانگی روح
Immortal selves	خودهای جاودانه، نفوس باقیه
Impersonal reason	دلیل (= برهان) غیرشخصی
Implicit motor behavior	رفتار خودکارِ پیچیده
Implication	استلزام؛ استنباط، اشاره
Impressions	تأثرات
Impulse	تحریک؛ انگیزه
Inavoidable reference	مرجع اجتناب‌ناپذیر
Incarnation	تجسم؛ تجسد
Indefinable	تعریف‌ناشدنی؛ غیرقابل تعریف
Incompatible	ناسازگار؛ مانعةالجمع
Independence	استقلال
Indestructibility	فناناپذیری، عدم فساد
Indifference	بی‌تفاوتی، بی‌قیدی
Individual Consciousness	شعور فردی، آگاهی فردی
Individualism	فردگرایی
Individualist	فردگرای
Individuality	فردیت؛ تفرد
Individualization	تفرید، فردی کردن؛ فردی شدن
Individual psychology	روانشناسی فردی
Inductive	استقرایی
Inductive logic	منطق استقرایی
Industrialists	صاحبان صنایع
Indwelling soul	روح نافذ

Ineffable factor	عامل ناگفتنی
Inertia	خاصیت جبری
	خاصیت ماده که موجب می‌شود سرعت آن در غیاب قوای خارجی ثابت باشد.
Inevitable beliefs	باورهای ناگزیر
Infanticide	کودک‌کشی، قتل اطفال
Inferiority complexes	عقده‌های حقارت (کهتری)
Infinite	نامتناهی، لایتناهی، نامحدود
Infinite Body	جسم بیکرانه، جرم نامتناهی
Infinity	عدم تناهی
«Ingression» of eternal objects (universals)	تداخل اعیان ثابته (کلیات)
Initial reality	واقعیت نخستین
Inner opposition	تضاد درونی
Inner processes	جریانات درونی
Inner sense	حس باطنی
Inorganic	غیرآلی، ناآندامی
Inorganic matter	مادهٔ غیرآلی
Inquiry	استفسار؛ پژوهش
Inquisition	بازرسی اندیشه، تفتیش عقاید
Inquisitors	بازرسان اندیشه، مفتشان عقاید
Inscrutabili Dei Consilio	فرمان مشورت‌خانهٔ خدا
Insight	بصیرت، بینش
Instictive appetites	شهوات غریزی، امیال فطری
Integration	کمال؛ تمامیت
Instinct	غریزه
Institution	نهاد؛ مؤسسه
Instrumentalist	ابزارگرای؛ آلت انگار
Instrumental values	ارزش‌های ابزاری
Intellect	عقل
Intellectual processes	جریانات عقلی
Intellectualism	خردگرایی

Intelligence	عقل، هوش
Intelligence quotient	خارج قسمت هوش
Intelligible	معقول؛ قابل درک
Intelligibility	معقولیت؛ قابلیت درک
«Intended»	مقصود شده، مراد
Intensity	شدت
Intentionally	دانسته؛ متعمداً، قاصداً
Interaction	تفاعل؛ عمل متقابل
Internal sense	حس باطنی
Interrelations	درون پیوندی‌ها، روابط درونی
Intersubjectivity	ذهنیت متقابل
Intrinsic	ذاتی؛ طبعی
Intrinsic values	ارزش‌های طبعی (= ذاتی)
Introverts	درون‌گرایان
Intuition	اشراق
Intuitionism	مذهب اشراق؛ شهودانگاری
Intuitionist	اشراقی؛ شهودانگار؛ پرتوی
Intuitive Knowledge	معرفت شهودی
Intuitive Logic	منطق کشفی (= اشراقی)
Invariable sequence	تعاقب لایتغیر
Invisible College	کالج نامرئی
Irrational	غیرعقلانی؛ نامعقول
Irrationalism	نامعقول‌انگاری، مذهب ضدعقلی
Irrationality	نامعقولی، غیرعقلانی بودن
Isolation	تنهایی؛ انزوا

J

Jacksonian democracy	مردم‌سالاری جاکسونی؛ آزادی به سبک جاکسون
Jacobite rising	نهضت یعقوبی
Jansenists	یانسنیست‌ها

Jesuits	یسوعی‌ها
Judgement	داوری؛ حکم
Jurisprudence	علم تفسیر قانون، (=اصول فقه)
Justice	عدالت؛ دادگری

K

Kindliness	مهربانی؛ رحمت
Kinesthetic	(همکاری) حس حرکت
Kingship	پادشاهی؛ ملکت
Knowable	دانستنی؛ شناختنی
Knower	فاعل شناسایی، داننده
Knowing	دانستن؛ شناخت
Knowing, Willing, and feeling	داننده، خواهنده، و دریابنده
«Know thyself»	«خودت را بشناس»

L

Laissez faire	بازرگانی آزاد
Language of value	زبان ارزش
Later differences	اختلافات بعدی (غیرطبیعی)
Law of Identity	قانون این همانی، قاعدهٔ هوهویت
Law of Excluded Middle	قانون طرد واسطه، قاعدهٔ وسط‌المرفوع (فارابی در تحصیل‌السعادة)
Law of Isochromism of Pendulum	قانون حرکت یکنواخت پاندول
Leading Mind	ذهن پیشاهنگ (یا عمده)
Least Instant	حداقل زمان؛ آن
Legal reasoning	تعلیل حقوقی
Lexicon	فرهنگ لغات؛ قاموس
«Liberalism»	آزادی‌گرایی
Libido (desire, or striving)	شهوت (آرزوخواهی، کشش)
Limitation	تناهی؛ تحدید
Limits of religious thought	حدود تفکر دینی

Linguist	زبان‌انگار؛ زبان‌شناس
Linguistic analysis	تحلیل لسانی
Liquid Ellipsoid	جسم بیضوی مایع
Living	زیست؛ حیات
Linguistic Conventions	مواضعات زبانی
Linguistic	زبان‌شناسی؛ مسایل زبانی
Locomotive	محرکه
Logical	منطقی (روش ارسطویی، در برابر روش جدالی و محاضره‌یی Dialectical افلاطونی)
Logical Constructions	تعبیرات منطقی (ساختارهای منطقی)
Logical, or same level analysis	تحلیل منطقی، یا هم‌سطح
Logical Piano	پیانوی منطقی
Logical Positivism (→ Scientific Empricism)	حصول‌انگاری منطقی (آزمایش‌گرایی علمی)
Logic, or the Morphology of thought	منطق، یا شکل‌شناسی تفکر
Logical Machine	ماشین منطقی
Logical necessity	ضرورت منطقی
Logical Philosophy	فلسفهٔ منطقی
Logical Positivism	حصول‌انگاری منطقی
Logical Truth	حقیقت منطقی
Logik (=Logic)	منطق (نام کتاب هگل در منطق)
Logos	لوگوس؛ عقل
Logos Doctrine	مذهب عقل
Lord Chancellor	لرد چانسلر، وزیر خزانه‌داری
Lord's Body	جسم پروردگار
Love	عشق
Love of God	عشق به خدا؛ محبة‌الله
Love of wisdom	عشق به فرزانگی؛ دوست داشتن خردمندی
Lucifer	شیطان

M

Machiavellianism	مذهب ماکیاولی، ماکیاول‌گرایی؛ (مجازاً: مذهب تزویر و ریا در سیاست)

Magi (the)	مغان
Magic	جادویی؛ سحر
Maitreya (= The Future Budha)	می‌تریا (=بودای آینده)
Male sibling	«نرینهٔ هم پدر»؛ نرینهٔ هم‌تبار
Manichaeism	مذهب مانی؛ مذهب ثنوی، مانی‌گری
Manipulation of symbols	تنظیم نمادها
Man of affairs	سیاسی؛ سیاست‌پیشه
Manifestation	مظهر؛ نمایانگری؛ ظهور
Martix	زهدان
Master-morality (herren-moral)	اخلاق سروری
Material	مادی
Material implication	استنباط مادی؛ استلزام مادی
Materialism	مذهب مادی، ماده‌انگاری؛ دهری‌گری
Materialist	مادی مذهب، ماده‌انگار؛ دهری
Material objects	اعیان مادی
Material prosperity	سعادت مادی، بهبود زندگانی
Materialists	ماده‌انگاران؛ دهریون
Matter in motion	مادهٔ در حرکت
Mathematical Correlations	روابط ریاضی، تضایف تعلیمی
Mathematical entity	موجود ریاضی، جرم تعلیمی
Mathematical formalism	صورت‌گرایی ریاضی
Mathematical induction	استقرای ریاضی
Mathematical Logic	منطق ریاضی
Mathematical Structure	ساختمان ریاضی
Measurement	اندازه؛ اندازه‌گیری
Mechanical	مکانیکی، خودکارانه
Mechanism	مکانیسم؛ خودکاری
Mechanistic interpretation	تفسیر خودکارانه
Mechanistic Materialism	ماده‌انگاری خودکارانه
Memories	خاطرات؛ حافظه

Mental age	سن عقلی
Mental Construct	ساختار ذهنی
Mental fictions	اوهام ذهنی
Mental intuitions	اشراقات ذهنی
Mentalism	ذهن‌گرایی؛ ذهن‌گری
Mentality of apes	ذهن (ذهنیت) میمون‌ها
Mercenary	پول‌دوست؛ مزدور
Mercy	توفیق؛ رحمت
Meta-Empircal	فراسوی تجربی، ماورای تجربه
Meta-language	فرانسوی ـ زبان
Meta-mathematics	مابعدالریاضی
Metabolism	بدل مایتحلل؛ سوخت و ساز
Metaphysical	مابعدالطبیعی (= فلسفی)
Metaphysical voluntarism	اراده‌انگاری مابعدالطبیعی
Metaphysics	مابعدالطبیعه؛ فلسفهٔ اولی
Metaphysics of experience	مابعدالطبیعهٔ (فلسفهٔ) تجربه
Meta-the sciences	بعد از علوم؛ مابعدالعلوم
Meteorology	علم کاینات جو
Method	روش، اسلوب؛ شیوه
Method of Extensive abstraction	شیوهٔ تجرید گسترده
Method of scholasticism	اسلوب مدرسی، شیوهٔ مشایی
Methodology	روش‌شناسی، علم اسلوب و روش
Methodology of science	روش‌شناسی علم
Microcosmic	مربوط به عالم صغیر؛ جهان کوچک
Microcosmos	گیهان کوچک، عالم اصغر
Militarism	نظامی‌گری
Militaristic totalitarian	کامل‌القوای نظامی؛ حکومت سالار سپاهی‌گرانه
Milky way	راه شیری
Mind (Nous)	عقل، ذهن
Mind-body relation	پیوند ذهن ـ جسم؛ پیوند تن ـ جان

«Minds»	«اذهان»
Mind stuff	مادهٔ ذهن
Mineralogy	کان‌شناسی
Mining	کان‌کنی؛ استخراج معادن
Mirror	مرآت، آیینه
Misanthropy	مردم‌گریزی؛ بیزاری از بشر
Modalists	مودالیست‌ها
Model	نمونه
Moderate idealism	مذهب اصالت مثل معتدل؛ معنی‌انگاری میانه‌رو
Moderate Realism	واقع‌انگاری معتدل
Modernistic Tendencies	تمایلات تجددطلبانه، گرایش‌هایِ تجددخواهانه
Modes of Being	اشکال هستی؛ مراتب وجود
Monadology	«موناد»شناسی؛ شناخت وحدات فرد
Monads	«موناد»ها، وحدات فرد
Monasticism	رهبانیت
Monism	واحدانگاری، توحید فلسفی، توحیدگرایی، توحید
Monothelitism	«مونوتلی تیسم» ـ مذهبی که بنا بر آن در شخصیت مسیح تنها یک اراده بوده نه دوتا
Montanists	مونتانیست‌ها
Moral and religious Concerns	علایق اجتماعی و دینی
Moral freedom	آزادی اخلاقی، آزادی رفتار
Moral Philosophy and Cauistical divining	فلسفهٔ اخلاق و الهیات وجدانی
Moral sciences	علوم خلقیه؛ اخلاقیات
Moral uprightness	صداقت اخلاقی
Mosaic Law	قانون عبری؛ شریعت موسوی
Motives	محرک‌ها
Multiplicative axiom	قضیهٔ بدیهیهٔ فزاینده
«Must»	«واجب بودن»
Mystical	عارفانه؛ صوفیانه
Mystical Ecstasy	جذبهٔ عرفانی؛ سکر عارفانه
Mystical Experience	تجربهٔ صوفیانه؛ کشف عارفانه، مواجید صوفیانه

Mysticism	رازانگاری؛ صوفی‌گری؛ عرفان، تصوف
Mythology	افسانه‌شناسی
Myths	افسانه‌ها، اساطیر

N

National Liberal Party of Prussia	حزب آزادیخواه ملی پروس
National socialism	سوسیالیسم ملی
Natural	طبیعی
Natural and Revealed Religion	دین طبیعی و الهامی
Natural Dialectic	جدال طبیعی
Natural History	تاریخ طبیعی
Naturalism	مذهب طبیعی؛ طبیعت‌گرایی
Naturalistic Monism	توحید طبیعت‌انگارانه
Natural Law	قانون طبیعی
Naturalistic ontology	هستی‌شناسی طبیعی
Naturalistic pantheism	وحدت وجودگرایی طبیعی
Natural Philosophy	فلسفهٔ طبیعی
Natural religion	دین طبیعی
Natural rights	حقوق طبیعی
Natural Theology	خداشناسی طبیعی، علم کلام طبیعی
Natural truth	حقیقت طبیعی
Nature of Colours	ماهیت رنگ‌ها
Nature of existence	ماهیت هستی
Nebular hypothesis	نظریهٔ سحابی
Necessary Being	ذات واجب؛ واجب‌الوجود
Necessitarianism	ضرورت‌گرایی؛ مذهب ضرورت، ضرورت‌انگاری
Necessity	ضرورت
Necessity of thought	ضرورت تفکر
Necessity of World Revolution	ضرورت انقلاب جهانی
Negation	نفی؛ سلب؛ رفع

Negative	منفی؛ منفی‌وار
Negative degree	درجهٔ منفی
Neo-vitalism	نوحیات‌انگاری
Neo-orthodoxy	نو - ارتدکسی
Neo-platonism	نو - افلاطونی‌گری
Neo-realism	نو - واقع‌انگاری
Neo-scholastic	نو - مدرسی
Neo-scholastic movement	نهضت نو - مدرسی
Neo-Thomism	نو - طوماس‌گرایی
Neutural monism	توحیدگرایی بی‌طرف
Neutural stuff	مادهٔ خنثی
New England Transcendentalism	مذهب متعالی انگلیس جدید
New Founder of the Lyceum	پایه‌گذار جدید مدرسهٔ ارسطو، (روسلین)
New-Realism	نو - واقع‌انگاری
Newton's Principles	اصول نیوتنی
Noble Prize	جایزهٔ نوبل
Nobility	شرافت
Noetic	عقلانی
Nominal	اسمی
Nominal and real essences	ذوات اسمی و واقعی
Nominalism	نام‌انگاری؛ مذهب تسمیه
Non-effective	بی‌تأثیر، ناهناینده
Non-ago	غیرخود
Non-existence	(امر) عدمی؛ لاوجودی
Non-existential	لاوجودی؛ عدمی
Non-mental	غیرذهنی
Non-phenomenal	غیرپدیداری
Non-psychic	غیرروحی
Normative	معیاری، هنجاری
Normative intentions	مقاصد طبیعی

مثال‌ها، معیارها	Normatives
معیارهای ارزش	Normas of value
تصور	Notion
مفهوم تداوم	Notion of Continuity

O

عینیت دادن به سایق (یا نیروی دافعه)	Objectification of the urge
احساس بی‌موضوع	Objectless feeling
عین شی؛ موضوع	Object
اعیان، اشیا، موضوعات، متعلق شناسایی	Objects
موضوعات فکر	Objects of thought
معنی‌انگاری عینی	Objective idealism
معنی‌انگار عینی	Objective idealist
نسبیت (گرایی) عینی	Objective relativism
روح عینی؛ نفس متجسم	Objective spirit
نظریهٔ عینی	Objective view
عینیت، واقع‌بینی؛ واقع‌گرایی	Objectivity
الزام	Obligation
مشاهده	Observation
مشاهدات	Observations
مناسبت؛ اقتضاء	Occassion
اقتضاانگاری؛ مذهب مصادفه [1]	Occassionalism
اقتضاانگار؛ مصادفی	Occassionalist
تیغ اکامی، استرهٔ آکِم	Ockham's razor
همه‌توانی؛ قدرت مطلق	Omnipotence
ذهن حاضر در همه‌جا	Omnipresent mind
همه‌دانی، علامی	Omniscience

۱. مذهب مصادفه را ابوالعلاء عفیفی در برابر **Occasionalism** بکار برده (ج ۲، ص ۱۸۳ از فصوص‌الحکم، چاپ بیروت، ۱۹۴۶). و می‌گوید: ابن عربی نیز مانند مالبرانش و دکارت این مذهب را داشته است.

Omniscient	همه‌دان؛ علام، علامه (در اشخاص)
One	واحد؛ احد
Ontological argument	برهان وجودی
Ontological pattern	نمونهٔ وجودی
Ontology	شناخت وجود، هستی‌شناسی، اثولوجیا، علم‌الوجود
Open realm	ساحت باز
Ophtalmoscope	چشم‌نگر؛ افتالموسکپ
Opinion	عقیده
Optical illusions	اشتباهات بینایی
Opus Tripartitum	اقانیم ثلاثه
Oracular Wisdom	حکمت الهامی
Oratorian Fathers	آباء اراتوری
Order	نظم
Order of excecution Demands (Exigit ords Executionis)	ترتیب اجرای مقاصد
Ordinary	متداول، مرسوم؛ معمولی
Ordinary Languge	زبان معمولی
Ordinary language Philosophy	فلسفهٔ زبان متداول
Organic	آلی؛ اندامی؛ مربوط به اعضا
Organic Creativity	خلاقیت اندامی
Organic theory of state	فرضیهٔ اندامی دولت
Organism	ارگانیزم؛ ساختمان اندامی
Orientation	جهت‌بخشی؛ جهت‌یابی
Original Mover	محرک اول، محرک نخستین
Original sin	گناه نخستین؛ گناه ذاتی
Originated	حادث، محدث
Originatedness	حدوث
Orthodox Pragmatism	کردارگرای صادق
Orthodoxy	صداقت؛ ایقان، اعتقاد درست
«Ought»	«بایستن»
Outgrowing	تفریع؛ تجزیه؛ از دست دادن

Over-individual will	ارادهٔ فوق فردی
Oxyrhynchus	اوکسرینکوس

P

Painted Porch («Stoe Poikile»)	ایوان رنگ‌کرده
Panentheism	توحید ـ وحدت‌گرایی

ـ فلسفه‌یی که می‌کوشد میان خداشناسی [توحید = Theism] و وحدت وجود [= Pentheism] توفیق بدهد.

Panpsychism	همه ـ روان‌انگاری
Panpsychist	همه روان‌انگار؛ همه نفس‌گرای
Pantheism	وحدت وجود؛ همه‌خدایی
Paradox	تناقض، تضاد؛ مهمل‌نمایی
Paradox of Analysis	تضاد تحلیل
Paradoxes of the Infinite	معماهای نامتناهی؛ تناقضات لایتناهی
Paranormal	امور غیرعادی، امور نامتداول
Particular occasions	اقتضاآت ویژه، مصادفات خاص
Patripassionism	مذهب شوق پدری

ـ مذهب شوق پدر برای رهایی فرزندان از عذاب

Passive obedience	اطاعت منفی
Passive mechanism	مکانیزم انفعالی (= منفی)
Patristic Period	دورهٔ آباء کلیسا
Patterns	نمونه‌ها؛ طرح‌ها
Pedagogy	فن تربیت
Period of Enlightenment	عصر روشنگری
Perennial Philosophy	فلسفهٔ دایمی؛ حکمت جاویدان
Perfectibility	کمال‌پذیری، قابلیت کمال
Penance	توبه
Permanent possibility of sensation	امکانات پایدار احساس
Personalism	شخص‌گرایی؛ مذهب شخصیت
Personalist	شخص‌گرای؛ شخصیت کیش
Personalist movement (the)	نهضت شخصیت‌گرایی

Personal Idealism — معنی‌انگاری شخصی

Personal Identity — هوهویت شخصی؛ وحدت شخصیت

Perpetual process — فرآیند دایم؛ جریان پیوسته

Personal realism — واقع‌انگاری شخصی

Persuasion — اقناع؛ استمالت

Pessimism — بدبینی؛ شرانگاری

«Peter's pence» — پنی‌پیتر
ـ کمک اختیاری که سالانه به‌وسیلهٔ کاتولیک‌های رومی جهت مخارج حوزهٔ اداری پاپ پرداخت می‌شود؛ مالیات سرانه‌یی که پیش از این هر خانواده‌ای در بسیاری از کشورهای اروپایی به مقر اسقف و پاپ پرداخت می‌کرد.

Phases — نمودها، دوره‌ها

Phenomenal — پدیداری

Phenomenalism — پدیدارانگاری؛ مذهب پدیداری

Phenomenology — پدیدارشناسی؛ شناخت مظاهر

Philosopher's stone — حجرالفلاسفه؛ اکسیر

Philosophical analysis — تحلیل فلسفی

Philosophical anthropology — مردم‌شناسی فلسفی

Philosophical discusions — بحث‌های فلسفی؛ مباحث عقلی

Philosophical Implication — اشارت فلسفی، استلزام فلسفی

Philosophical Semantics — معنی‌شناسی فلسفی

Philosophical superstructure — روبنای فلسفی

Philosophic Jurisprudence — علم تفسیرحقوق فلسفی؛ تفسیر قوانین (=فقه) موافق اصول فلسفه

Philosophical rationalism — عقل‌گرایی فلسفی

Philosophical Terminology — وضع اصطلاحات فلسفی، واژه‌شناسی فلسفی

Philosophizing — تفلسف؛ فلسفه‌ورزی، حکمت‌دانی، «فلسفیدن»

«Philosophy is history» — «فلسفه، تاریخ است»

Philosophy of «as if» — فلسفهٔ «توگویی»

Philosophy of knowledge — فلسفهٔ معرفت؛ تعلیل شناخت

Philosophy of Mind — فلسفهٔ ذهن

Philosophy of psychical science فلسفهٔ علم نفسی

Philosophy of religion فلسفهٔ دین

Philosophy of Science فلسفهٔ علم

Philosophy of the State فلسفهٔ دولت

Physical geography جغرافیای طبیعی

Physical Philosophy فلسفهٔ طبیعی

Physical analysis تحلیل طبیعی

Physical Energy کارمایهٔ طبیعی

Physicalism طبیعیات‌گرایی

ـ اعتقاد به این‌که هر واژهٔ توصیفی، در علم، قابل توجیه به زبان طبیعیات (علوم فیزیکی) است.

Physicalistic interpretation تفسیر طبیعی‌انگارانه

Physician طبیب، پزشک؛ طبیعت‌شناس

Physiocrats فیزیوکرات‌ها، طبیعت‌سالاران؛ معتقدان به حکومت طبیعت

Physicopsychical جسمی ـ روحی

Physico-theological argument برهان طبیعی ـ الهی

Phylogenetic مربوط به اصلاح نژاد

«Physiocracy» or «rule of Nature» «طبیعت‌سالاری»، یا «حکومت طبیعت»

Physiological optics نور فیزیولوژیک؛ نور تن کردشناسی

Pineal gland غدهٔ صنوبری

Plainsphere of ptolemy جهان‌نمای هیأت بطلیموسی

Plastic شکل‌پذیر

Platonic-Augustinian Tradition سنت افلاطونی ـ اوگوستینی

Platonic intelligible World جهان معقول افلاطونی

Platonic Love عشق افلاطونی

Platonic mysticism عرفان افلاطونی

Platonic theology خداشناسی افلاطون

Plays نمایشنامه، بازی‌نامه‌ها

Pleasure لذت

Pledge گرو، وثیقه

Pluralism کثرت‌انگاری، مذهب کثرت

Plurality	کثرت
Pneumatic trouch	آسیای بادی
Polarity	مغناطیس؛ خاصیت استقطاب، تقابل
Politics	سیاست، سیاسیات
Polity	حکومت گروهی مردم
Polytheism	تعدد آلهه؛ چند خداگرایی
Pontifical dogmatism	جزم‌انگاری کشیشانه
Port-royal Logic	منطق پورت رویال
Positive	مثبت، تحصلی، حصولی
Positivism	مذهب تحصلی؛ حصول‌انگاری
Possessions	اموال؛ دارایی‌ها؛ متملکات
Possibilities of sensation	احتمالات احساس
Possibility	امکان، احتمال
Psychology of Positive Science	روانشناسی دانش تحصلی
Postulates	اصول موضوعه
Potential	بالقوه؛ بالکمون
Potential Energy	کارمایهٔ ذخیره؛ انرژی بالقوه
Pratical Consciousness	شعور عملی
Practical Ethics	اخلاق عملی
Practical interests	علایق عملی
Practical postulates	فرضیات مسلمهٔ علمی
Practical reason	عقل عملی
Pragmatic convention	مواضعهٔ عملی؛ پیمان کردارگرایانه
Pragmatism	مذهب اصالت عمل، کردارگرایی
Pragmatist	کردارگرای، عملی آیین
Precarious	ناپایدار؛ بی‌ثبات
Predestination	تقدیر؛ سرنوشت
Predicative value	ارزش اسنادی
Pre-esdtablished harmony	انسجام ازلی؛ همسازی پیشین
Pre-logical	پیش ـ منطقی

Presentation عرضه کردن
Presentedness حضور
Presentations نمایش‌ها
Pressing زورآور؛ مبرم
Pressure institutions اشراقات تشدیدی
Presuppositionless description توصیف بدون فرض‌های پیشین (پیش‌ساخته)
Presuppositions of science فرضیات؛ مفروضات سابق بر تجربه
Presuppositions of science فرضیات علمی؛ مفروضات پیشین علم
Pre-vedic پیش از ودا؛ پیش ـ ودایی
Prima facie در نظرهٔ نخستین
Primitive Mentality ذهنیت ابتدایی
Primitivism ابتداگرایی، آغازگرایی
Principle of Being اصل وجود
Principle of Excluded middle
اصل طرد میانه ← قانون طرد شق ثالث، مبدأ وسط‌المرفوع (به تعبیر فارابی در تحصیل‌السعاده)
Principle of generation اصل خلقت، مبدأ تکوین
Principle of individuation اصل تفرید، اصل فردیت
Principle of Loyalty اصل وفاداری؛ اصل امانت
Principle of Polority اصل استقطاب
Principle of reason (The) اصل عقل
Principle of the world اصل جهان
Principle of utility اصل سودمندی
Primary qualities and secandary qualities
کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه
Probabilism مذهب احتمال
Probability احتمال
Problematic مشاجره‌یی
Problematic situation وضع مشکوک
Problem of Knowledge مسألهٔ معرفت
Problem of God (The) مسألهٔ خدا

Problem of value	مسألهٔ ارزش
Problems of a priori	مسایل پیشینی؛ امور ماتقدم
Process	جریان، فرآیند؛ منوال
Projection	برون فکنی
Productive of novelty	مولد تازگی
Productivity of further pleasure	تولید لذت بیشتر
Proletariat (= Workers)	کارگران؛ رنجبران
Progress	پیشرفت؛ ترقی
Propositional functions and theory of relations	توابع قضایا و نظریهٔ روابط و نسب
Propositions	قضایا؛ مطالب
Propriety	آداب‌دانی، صلاحیت
Providence	پروردگار
Prudence	عفت
Pseudo-concepts	تصورات کاذب؛ شبه مفاهیم
Psyche	روح (یا نفس)
Psychic	روحی، روانی
Psychic Causation	بیماری (=علت) روانی
Psychic experience	تجربهٔ روانی
Psychical phanomenon (na)	پدیدارهای روانی
Psychology	روانشناسی؛ علم‌النفس
Psychology of religious belief	روانشناسی اعتقاددینی
Psychology of emotions	روانشناسی عواطف
Psychology of music	روانشناسی موسیقی
Psychoanalysis	روان‌پژوهی؛ روان‌کاوی
Psychological	نفسانی، روانشناسانه
Psychology of tone	روانشناسی صوت (= آوا)
Psychopathology	شناخت بیماری‌های دماغی
Psychophysics	روحی ـ جسمی
«Public world»	دنیای همگانی؛ جهان عامهٔ مردم

Pure space	فضای مطلق
Puritan	نزهت‌طلب؛ منزه
	ـ مدقق و سختگیر در امور دینی؛ حنفی، پاک باور
Purity	صفا؛ پاکی
Purpose	قصد، نیت؛ مصلحت
Purposive	قاصدانه؛ متعهدانه
Purposive activity	کوشش متعهدانه؛ فعل قاصدانه
Puritanism	صفاطلبی؛ پاک‌باوری؛ حنفیت

Q

Quadrivium	رباعی (تعلیم...): حساب، هندسه، نجوم، و موسیقی
Quasi-objects	اعیان کاذبه، شبه اعیان
Querist (The)	پرسش‌گر
Quiescene	خاموشی

R

Radical	افراطی، ریشه‌یی
Radical empiricism	تجربه‌انگاری افراطی
Radical finalism	غایت‌انگاری افراطی
Radical mechanism	مکانیزم افراطی
Random	نادر؛ دیریاب
Rapprochment	ایجاد حس تفاهم؛ تجدید روابط حسنه
Rational	معقول؛ عقلانی
Rational Control	ضبط عقلانی؛ الجام عاقلانه
Rationalism	عقل‌گرایی، مذهب عقلی
Rational principle	اصل عقلانی
Rational Ultimate Cause	علت غایی عقلانی
Reactionary Racialist	نژادپرست ارتجاعی
Reader (the...)	قاری؛ عقل حوزهٔ علمیه (=ارسطو)
Real	واقع؛ واقعی، حقیقت

Real Divinities	الهه‌های حقیقی
Realism	واقع‌انگاری؛ مذهب واقع
Realistic criticism	انتقاد واقع‌انگارانه
Realistic philosophy of Culture	فلسفهٔ واقع‌انگارانهٔ فرهنگ
Realization of Possibilities	واقعیت‌پذیری امکانات
Reality	واقعیت، حقیقت
Reealm of alternatives	ساحت متناوب‌ها؛ قلمرو شقوق گوناگون
Real presence	حضور واقعی
Real variable	متغیر واقعی؛ متغیر اصلی
Reason	عقل، خرد
Reasonable results	نتایج معقول
Receptivity	قوهٔ ادراک (یا پذیرندگی)؛ نیروی اندریافتن
Reciprocity	تقابل، جانبینی
Reckoning of time	محاسبهٔ زمان؛ گاه‌شماری
Reconciliation	سازش؛ توفیق
Reconstruction	بازسازی
Recurrent cycles	ادوار برگردنده
Reductive, or new-level analysis	تحلیل تبدیلی، یا نو ـ سطحی
Reference	مرجع، رجوع دادن
Refined humanist	انسان‌مدار مهذب
Reflecting telescope	تلسکوپ نورافکن
Reflection	تأمل؛ واکنش
Reflective process	جریان متأملانه
Reflexive	مفکرانه؛ متأملانه
Reformation	اصلاح
Reformed Church	کلیسای اصلاح شده
Refraction of light	انکسار نور
Regulative	تنظیمی؛ تحلیلی
Relation	ارتباط، رابطه؛ نسبت
Relational Knowledge	معرفت ربطی، معرفت نسبی

Relations	نسب؛ روابط
Relatively	نسبةً؛ بالنسبه
Relativism	مذهب نسبیت؛ نسبیت‌انگاری
Relativity physics	فیزیک نسبیت
Religion of Humanity	دین انسانیت
Religious atomism	ذره‌انگاری دینی
Religious Experience	تجربهٔ دینی
Renaissance	(دورهٔ) تجدید حیات علمی و ادبی
Renunciation	انکار نفس
Repeated Cyle	دور مکرر؛ دور باطل
Repentance	توبه
Representational theory	نظریهٔ نمایشی
Representative	نموداری؛ مظهری، نمونه‌یی
Repressed ideas	تصورات سرکوفته
Requirements of accurate logical Constructions	ضرورت‌های ترکیب منطقی
Resistance	مقاومت
Resistant Matter	مادهٔ سخت؛ مادهٔ مقاوم
Resurrection	رستاخیز؛ قیامت
Revealed	الهامی
Revealed or dogmatic theology	خداشناسی الهامی یا جزمی
Revelation	الهام؛ وحی
Revolution in Philosophy (The)	انقلاب در فلسفه
Rhetorica	ریطوریقا؛ معانی و بیان
Right to be different	حق عقیدهٔ مخالف داشتن
Rigorism	قشری‌گری؛ سخت‌گیری دینی
Rocket	موشک («راکت»)
Roman Catholicism	مذهب کاتولیک رومی
Romanticism	رمانتیسم؛ خیالی‌گری، خیال‌گرایی
Romantists	رمانتیست‌ها؛ خیالیون

S

Sacred rights	حقوق مقدس
Salavation	نجات؛ رستگاری
Sameness of structure in a statement	همسانی ساختار در یک بیان
Sanity	فرزانگی؛ خردمندی
Sarcastic	کنایات تند و زننده؛ بیان طعنه‌آمیز
Satanism	دیوانگاری؛ شیطان گروی
Satellites of Jupiter	اقمار مشتری
Satire	هجو؛ هجونامه
Satisfying pleasures	لذات رضایت‌بخش
Sceptical (= Skeptical)	شکاک
Schismatics	«شزماتیک»، بددینان؛ بدعت‌آوران
Scholastic mystic	عارف مدرسی
Scholastic synthesis	ترکیب (نحو) مدرسی
Scholastics	اصحاب مدرسه؛ مدرسیان
Scholasticism	مذهب مدرسی؛ مدرسه‌گرایی؛ استادگرایی؛ ارسطو گروی
School of intuitionism	مدرسهٔ اشراق‌گرایی؛ دبستان فلسفهٔ کشف
School of Mines	مدرسهٔ کان‌شناسی
Schools (orthodox and Heterodox)	مکاتب (مؤمن و مبتدع)
Science	علم؛ دانش
Scientific empiricism	آزمایش‌گرایی علمی، مذهب تجربهٔ علمی
Scientific empiricists of Berlin	تجربی مذهبان علمی برلن
Scientific fiction	افسانهٔ علمی
Scientific philosophy	فلسفهٔ علمی
Scientific theism	خداشناسی علمی
Secular learning	دانش مادی، تعلیمات غیرروحانی
Selections	گزیده‌ها؛ منتخبات
Self (The)	نفس، انانیت، خود
Self-centered	خود ـ مدار، خود ـ محور
Self-creating	خود ـ آفرین؛ خود ـ آفریننده

Self-determing power	قدرت خود تعیین‌کننده، نیروی خود ـ پاینده
Self-expression	اظهار وجود؛ عرض وجود، خود نمودن
Selfish individualism	فردانگاری خودپرستانه؛ فردگردیی خودمدارانه
Self-indulgence	بر خود آسان‌گیری[۱]
Self-interest	منفعت شخصی
Selfishness	خودپرستی؛ انانیت
Self-preservation	صیانت ذات؛ خود ـ پایی
Self-realization	خود ـ دریابی؛ خویشتن‌شناسی؛ خود ـ واقعیت‌بخشی
	خود ـ یابی، خود تحقق‌بخشی
Self-seeking	خود ـ خواه؛ جویای منافع شخصی
Self-transcendent	خود ـ تعالی‌بخش
Self-transcendental	خود ـ متعالی؛ متعالی فی‌ذاته، خود ـ تعالی‌دهنده
Sensa	محسوسات، حواس
Sensation	احساس؛ حس
Sensations	احساس‌ها، محسوسات
Sensations of tone	احساس‌های آوا (=صوت)
Sensations, or «Sense data»	انبوه دریافته‌ها یا احساس‌ها
	دانسته‌های حسی، معلومات (= داده‌های) حس
Sense of duty	حس تکلیف
Sense of obiligation	حس الزام؛ حس تکلیف
Sense - perception	ادراک حسی
Sense qualities	کیفیات حسی
Sensitive	حساس، اندریابنده
Sensory Contents	ذرات حساس، محتویات حسی
Sensualism	حس‌انگاری
Separate substances	جواهر منفصل
Sex interest	علاقهٔ مقاربت؛ نیاز جنسی

---

۱. گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع   سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت‌کوش
(حافظ)

Sensual selection	انتخاب جنسی
Shifting process	فرآیند دگرگون‌شونده؛ جریان متغیر
Shorthand symbols	نمودارهای اختصاری
Sight	بینایی؛ رؤیت
Signs	الفاظ؛ علایم؛ اشارات
Similarity	مشابهت، همانندی
Simple, abstract Concepts	تصورات ساده و مجرد؛ مفاهیم بسیط و انتزاعی
Simple impression	تأثر ساده
Six general types	شش طبقهٔ کلی
Skeleton	اسکلت؛ بدنه
Skeptical attitude	وضع شکاکانه
Skeptical Chemist	کیمیاگر شکاک
Skeptical doctrine	مذهب شک
Slave - morality (Sklaven - moral)	اخلاق بردگی
Social acts	اعمال اجتماعی
Social Behaviourism	رفتارگرایی اجتماعی
Social Contract	پیمان اجتماعی
Social - democratic Party	حزب سوسیال دموکرات
Social dynamics	پویایی اجتماع، اجتماع پویا
Social doctrines	اندیشه‌های اجتماعی، مکاتب اجتماعی
Socialistic doctrines	اندیشه‌ها (و مکاتب) سوسیالیستی
Socialization	جمعی کردن؛ جمعی شدن
Social pedagogy	تربیت اجتماعی
Social restraint	منع اجتماعی
Social stability	ثبات اجتماعی
Social statics	پویایی اجتماع؛ اجتماع پویا
Social utilitarianism	نفع‌انگاری اجتماعی
Social Utility	خیرعام، نفع عمومی؛ خیراجتماعی
Solipsism	من آیینی؛ خودبس‌گرایی؛ جز من نیست‌انگاری، عندیّت [به تعبیر سید شریف جرجانی]
Solipsist	خودنگر؛ خودبس‌انگار، من آیین

Solipsistic	(مذهب) عندیت؛ خودبس‌انگاری
Son of God (The)	فرزند خدا؛ ابن‌الله، مسیح
Sophist	سفسطی، سوفسطایی، مغالطه‌گر؛ مشاغب
Soul	روح، روان
Soul (= Life)	روح (= حیات)
Space	فضا، مکان
Spatial	فضایی؛ متحیز
Spatial and Temporal	مکانی و زمانی
Spatiality	مکانی بودن؛ تحیز
Speculative mystic philosophy	فلسفهٔ عارف متأهل
Spiritual	روحانی
Spiritualism	روح‌انگاری، مذهب روحانی
Spiritualistic - realism	واقع‌انگاری روحانی
Spiritual substances	جواهر روحانی
Spontanous operation	عمل تلقایی؛ جریان اختیاری
Square the Circle	تربیع دایره
Staring	خیره؛ خیرگی
Statements	بیانات
Static	ایستا، ساکن
Statues	پیکره‌ها، تندیسه‌ها
Statute of Virginia	قانون ویرجینیا
Stimulus	انگیزه
«Stock example»	مثال مشهور؛ نمونهٔ موجود
Stoic doctrines	مذاهب رواقی
Stoicism	رواقی‌گری، مذهب رواقی
Stoic philosophy	فلسفهٔ رواقی
Strict implication	استنباط دقیق؛ استلزام دقیق
Striving Beings	موجودات کوشا
Structuralism	ساختارگرایی
Subjective idealist	معنی‌انگار ذهنی

Subjectivistic psychology	روانشناسی ذهنی، علم‌النفس عقلی
Subjectivism	ذهن‌انگاری؛ ذهن‌گروی
Subjectivity	ذهنیت
Sublimation	تصعید؛ تسامی
Sublime	متعالی؛ سامی
Sublimity	تعالی؛ تسامی
Subrational emotionism	هیجان‌گرایی زیر عقلانی، عاطفه‌گرایی غیرعقلانی
Subsistance	لزوم ذاتی
Substance	جوهر، گوهر اصلی
Substantial survival	بقای «جوهری»
Substitution	عوض؛ بدل مایتحلل
Substitution of similars	جانشینی نظایر
Succession of actual and probable	توالی فعلی و امکانی
Succession of perceptions	توالی ادراکات
Suffering God	خدای رنج‌کش
Summum bonum, or the Supreme Good	خیر اعلی
Summum bonum (= Highest Happiness)	خیر اعلی، سعادت عظمی
Superman	ابرمرد
Supermen	ابرمردان
Supernatural	ورای طبیعت؛ ماورای طبیعی
Supernaturalism	فوق طبیعت‌گرایی
Supernatural truth	حقیقت فوق طبیعی
Supernalturality	فوق طبیعی بودن
Supersensible	ماورای محسوس
Supreme light	نور مطلق؛ نور قاهر
Surgery	جراحی
Survival of the Fittest	بقای انسب
Syllogism	قیاس، عندیّت، من ـ آیینی
Symbolic expressions	بیانات رمزی
Symbolic Forms	صورت‌های رمزی (= نموداری)

Sympbolism	نمودارگرایی، مذهب رمزی (= نموداری)
Symbolic logic	منطق نموداری
Symbolic processes	فرآیندهای رمزی (= نموداری)
Symbolizing	رمزجویی؛ نموداری کردن
Symbols	نمودارها؛ رمزها
Symbols of operation	نمودارهای معادله
Sympathy	همدردی؛ دل‌سپردگی (کلیله و دمنه)
Sympathy for one's fellow men	همدردی با همنوعان
Synagogue	کنیسه
Syncretism	مذهب توفیق؛ سازش‌گرایی
Syntactical property	خاصه نحوی؛ خاصیت ترکیبی (= دستوری)
Syntax	نحو؛ دستور
Synthesis	وضع مجامع؛ با هم نهاده، ترکیب
Synthetic	ترکیبی
Synthetic idealism	معنی‌انگاری ترکیبی
Synthetic unity of experience	وحدت ترکیبی تجربه
System	نظام؛ قالب

T

Tautology	همان‌گویی؛ حشو (زاید)
Technical	فنی؛ صناعی
Technical normative discipline	قاعده اساسی فنی
Technical philosophy	فلسفهٔ رسمی (فلسفه به معنی اخص کلمه)
Teleological	غایت‌مندانه
Teleological argument	برهان غایت‌شناسانه، برهان علت غایی
Teleology	غایت‌شناسی، غایت‌مندی
Temperament	مزاج؛ طبیعت
Temporal action	عمل جسمانی؛ کار دنیوی
Temporal dimenision	بعد جسمانی (= غیرروحانی)
Temperance	میانه‌روی؛ اعتدال

Temporary existents	موقت؛ گذرا؛ زمانی (موجوداتِ)
Theological	موجودات مادی
Tendency	میل؛ اعتقاد؛ اتجاه، گرایش
Tendency to escape from danger	میل به گریز از خطر
Tension	تنش؛ کشش
Terminism	واژه‌انگاری
Terminology	علم اصطلاح؛ اصطلاح‌شناسی
Terrorist	«تروریست»، وحشت‌آفرین، خشونت‌گرای
Testimony	گواهی، شهادت
Test of meaninglessness	آزمون بی‌معنی بودن
Teutonic existentialism	اصالت موجود آلمانی
Theism	خداشناسی؛ خداانگاری، خداپرستی
Theistic	خداشناسانه؛ کلامی
Theeistic idealism	معنی‌انگاری خداشناسانه
Theocentric	خدامدارانه
Theocentrism	خدامداری؛ مرکزیت خدا
Theologian	متکلم؛ خداشناس؛ حکیم الهی
Theologians	متکلمان، متکلمان (الهی)
Theology	علم خداشناسی؛ خداشناسی
Theoretical Skepticism	مذهب شک نظری
Theory of Cycles	فرضیهٔ ادوار
Theory of description	فرضیهٔ توصیف
Theory of Exolution	فرضیهٔ تحول؛ نظریه تکامل
Theory of final utility	نظریهٔ سودمندی غایی
Theory of Good and Evil	نظریهٔ خیر و شر
Theory of Knowledge	نظریهٔ معرفت
Theory of Living organism	نظریهٔ «ارگانیزم» زنده
Theory of Monads	نظریهٔ ذرات فرد
Theory of non-serial time	فرضیهٔ زمان غیرادواری (=نامسلسل)
Theory of objects	فرضیهٔ اعیان

Theory of probabilities	نظریهٔ احتمالات
Theory of probability	فرضیهٔ احتمال
Theory of representative perception	نظریهٔ ادراک نمایش‌دهنده؛ نظریهٔ مظهریت ادراک
Theory of types	نظریهٔ نمونه‌ها
Theory of universal gravitation (The)	نظریهٔ جاذبهٔ عمومی
Theory of value	فرضیهٔ ارزش
Theosophic rationalism	حکمت عقلانی، عرفان عقل‌انگارانه
Thesis, Synthesis, and anti thesis	وضع (= نهاده)، وضع مجامع (= با هم نهاده)، وضع مخالف (= برابر هم نهاده)
«The will to believe»	ارادهٔ به ایمان،
Thing-in-itself	شیء فی‌نفسه
Thought (= Cogito)	فکر؛ تفکر
Thoughts	افکار
«Thou shalt not die»	تو نباید بمیری
Time	زمان
Tolerance	تسامح، سست گرفتن، آسان گرفتن، مدارا
Toleration	تسامح، سست‌گیری[1]؛ آسان‌گیری[2]
Topics	مباحث؛ موضوعات
Topology	شناخت تغییر اشکال در هندسه
Total context	قرینهٔ کلی؛ مقایسهٔ کلی
Totalitarian	معتقد به کامل‌القوایی دولت
Total will	ارادهٔ کل؛ خواست کلی
Totality	کلیت، تمامیت
Trades association	همکاری‌های بازرگانی
Traditionalists	سنت‌گرایان، محدثان
Traditional sources	مآخذ قدیم (= سنتی)

---

۱. چون بپخت و گشت شیرین لب گزان — سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن
(مولوی)

۲. گفت آسان‌گیر بر خود کارها کز روی طبع — سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت‌کوش
(حافظ)

Traditional metaphysics	مابعدالطبیعه سنتی، فلسفهٔ قدیم
Traditional Theology	خداشناسی سنتی
Traducianism	ـ مسوول دانستن اخلاق به سبب نخستین گناه آدم و حوا در بهشت
Tragic	غم‌انگیز
Transcendence	تعالی؛ استعلا
Transcendent	متعال، متعالی، برین
Transeendentalists	تعالی‌گرایان؛ متعالی‌انگاران
Transcendent metaphysics	مابعدالطبیعهٔ متعالی؛ علم برین
Transcendent reality	واقعیت متعالیه، حقیقت متعالیه
Transcendent reference	مرجع متعالی
Transcendent theology	خداشناسی متعالی
Transfigured realism	واقع‌انگاری دگرگونه
Transfinite numbers	اعداد فوق محدود
Transmutation	تغییر شکل
Transubstantiation	تبدل نان و شراب به‌تن و خون مسیح
Traveller	مسافر
Tribal Self	خودقبیله‌ای
Trigonometry	مثلثات
Trinitarianism	سه خدا در یک خداانگاری؛ مذهب تثلیث
Tri-theism	سه‌خداگرایی
Trivial	عامیانه
Trivium	ثلاثی (تعلیم...): دستور زبان، معانی و بیان و منطق
True realism	مذهب واقع راستین؛ واقع‌انگاری راستین
True reason	عقل درست؛ استدلال صحیح
Truth	حقیقت
Truth function	کاربردهای حقیقت؛ توابع حقیقت
«Truth-value»	«ارزش حقیقت»
Type	نمونه، الگو
Tyranny	ظلم، جبر، ستمگری

U

Ultimate Concept	مفهوم غایی
Ultimate fact	واقعیت غایی، حقیقت نهایی
Ultimate real	واقعیت نهایی
Ultimate reality	واقعیت نهایی
Ultimate things	امور غایی
Ultimate truth	حقیقت غایی
Ultimate Whole	کل غایی؛ غایت کل
Ultra-Conservatives	محافظه‌کاران افراطی
Uncomprehended	نامفهوم؛ نادریافتنی
Unconscious	لاشعور، ناخودآگاه
Unconciouslevel	سطح ناخودآگاه
Undecidable propositions	قضایای غیرقطعی
Understanding of History	فهم تاریخ
Unformed	بی‌شکل؛ بی‌سر و سامان
Unique	بی‌مانند؛ منحصربه‌فرد
Units, or monads	جواهر فرد، یاوحدات
Uniqueness of each individual self	یگانگی هر خود متفرد
Unitarian	موحد؛ توحیدی
Unitarianism	توحید؛ خداپرستی
Unitarians	موحدان؛ توحیدگرایان
Unity	وحدت
Unity and self-identity	وحدت و این همانی
Unity of Reality and Personality (The)	وحدت واقعیت و شخصیت
Unity of sciensce	وحدت علم
Unity of Catholic Church	وحدت کلیسای کاتولیک
Universal	کلی؛ جهانی
Universal Benevolence	خیر عمومی
Universals	کلیات
Universal doctrine	مذهب کلی؛ آیین جهانی

Universal German Workers' Union	اتحادیهٔ جهانی کارگران آلمان
Universal life	حیات کلی
Universal intellect	عقل کلی
Universality of thought	کلیت تفکر
Universal Judgments	احکام کلی
Universal Matter	مادهٔ کلی
Universal morality	اخلاق کلی؛ خُلق عمومی
Universal norm	میزان کلی؛ معیار عمومی
Universal Pattern	نمونهٔ کلی؛ الگوی عمومی
Universal reason	عقل کلی؛ عقل جهانی
Universals and Particulars	کلیات و جزییات
Universal Saviour	منجی عالم
Universal Soul	روح جهانی؛ نفس کلی
Universal Substance	جوهر کلی؛ گوهر جهانی
Universal Will	ارادهٔ کلی، خواست جهانی
Universe the Absolute	گیهان مطلق
Unknowable	ناشناختنی، نشناختنی
Unorthodox	سست ایمان؛ نامومن، بی‌اعتقاد؛ غیر صادق، بدعت‌آمیز
Unprincipled man	مرد نامنظم
Unreflective	ناندیشمندانه، غیر متأملانه
Unsayable	«نگفتنی»[1]
Unselfishness	غیرپرستی، غیردوستی
Useful fictions	افسانه‌های سودمند
Useful social factor	عامل سودمند اجتماعی
Uses of Reason	کاربردهای عقلی
Utilitarianism	نفع‌انگاری؛ مذهب اصالت نفع
Utopia	مدینهٔ فاضله؛ مدینة‌الحکما (فارابی در تحصیل‌السعادة)، ناکجاآباد؛ آرمانشهر

---

۱. گفتا نگفتنی است سخن گرچه محرمی — درکش زبان و پرده نگه‌دار و می بنوش
(حافظ)

Utopian socialism	سوسیالیسم خیالی، مذهب اشتراکیِ آرمانی

V

Validity	اعتبار؛ دقت
Value	ارزش؛ اعتبار
Value judgment	حکم ارزشی
Vanity of metaphysics	پوچی مابعدالطبیعه، بطلان فلسفه
Verification	پژوهش‌پذیری
Verifiability of value	پژوهش‌پذیری ارزش
Versatile	ذوفنون؛ پرهنر
Versatility	ذوفنونی؛ پرهنری
Vertebrate skull	جانوران مهره‌دار (= ذوفقار)
Vibrations	ارتعاشات، لرزش‌ها
Vice Chancellor of University	معاون رئیس دانشگاه
Vile	فرومایه، رذل
Virtue	فضیلت
Vocation	مشغله، پیشه، کار
Volition	اراده
Voluntaristic Absolutism	مطلق‌انگاری اراده‌گرایانه

W

«Watch argument»	برهان ساعت
Well-being	رفاه؛ بهبود حال
Will	اراده، خواست
«Will to doubt»	اراده به شک کردن؛ میل به تردید
Will to power	میل به قدرت؛ خواست نیرومندی، قدرت‌طلبی، قدرت‌خواهی
Wisdom	خردمندی، درایت
Witchcraft	سحر؛ جادویی
Withdrawl	گوشه‌گیری، کناره‌گیری
Work management	مدیریت کارها

World-ground	زمینهٔ جهانی
World-movement	حرکت جهانی
World orientation	موقعیت (= جایگاه) عالم
World reason	عقل جهانی
World Soul	روح جهانی
World will (The)	ارادهٔ جهانی
Wrath	خشم
Wrong	خطا؛ غلط، اشتباه

Y

Yes and No (Sic et non)	آری و نه (شیوه...)

فهرست اعلام اشخاص[1]

A = آ ا

---

۱. در کار تهیهٔ فهرست اسامی اشخاص و اما کن جلدهای اول و دوم این کتاب، دوست بزرگوار با فضیلت من مرحوم حسن حقیقت دبیرِ علومِ طبیعی به اینجانب یاری داده‌اند. بدین‌وسیله از خداوند شادی روحِ او را مسألت دارم.

B

---

۱. تلفظ درست این نام با کلی است یعنی باید (راء) را از تلفظ انداخت [مترجم].

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

O

P

Q

R

S

T

X

Y

Z

فهرست اماکن

A

B

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z

«ایسم»های فلسفی:

مکتب‌های فلسفی و طرفداران آن‌ها

صورت ناکامل زیر نام‌های مکاتب فلسفی و طرفداران و حامیان آن‌ها را نشان می‌دهد. زیر هر تعریفی نام نمایندگان مهم آن مکتب فلسفی آمده است. صورت‌هایی که از مدافعان هر فلسفه داده شده بیشتر برای نمونه است نه شامل همهٔ افراد آن فلسفه. داشتن معانی مشترک برخی الفاظ، طبقه‌بندی جنبه‌های گوناگون عقاید یک فرد را مشکل می‌سازد، و در بسیاری از موارد قرار دادن وی را در زیر عنوان یک مکتب فکری ناممکن می‌سازد. خلاصه، انتساب افراد به مکاتبِ یاد شده در زیر نسبی است.

عقاید گروه‌های گوناگون مفصلاً در کتاب‌هایی که در بخش مراجع گردآوری شده ـ صفحات ش صفحه آمده است.

Absolutism ابسلیوتیزم = مطلق‌گرایی. در معرفت‌شناسی،[1] مابعدالطبیعه، و اخلاق، نظریه‌یی است که مدعی است همواره یک معیار قطعی کامل و مناسب از اعتقاد، واقعیت، و عمل وجود دارد.

از طرفداران

افلاطون، اگوستین، محمد، توماس آکوئینی، کودورث، لایب‌نتیز، فیخته، شلنیگ، هگل، کوزن، نیومن، گرین، بوزانکت، کیرد، برادلی، مک‌تاگارد، رویس و بارث.

Agnosticism اگنوستی سیزم = نمی‌دانم‌گرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن پاسخ قطعی به پرسش‌های بنیادی همیشه این است که «من نمی‌دانم.»

از طرفداران

پروتاغوراس، گورجیاس، فورون، کارنئادس، سکستوس‌امپریکوس، نیکلای کوزایی، مونتنی، کانت، کورنو، منسل، اسپنسر، هکسلی، لوییس، استفان و بارث.

Alturism التوریزم = ایثارگرایی. یک مذهب اخلاقی است که می‌گوید هر کس خیر دیگران را باید بر خیر خود مقدم دارد.

---

1. Epistemology.

از طرفداران

عیسی (ع)، سنکا، کمبرلند، بوتلر، کنت، جان استوارت میل، زیگویک، هوفدینگ و رویس.

Animism انیمیزم = جان‌انگاری. نظریه‌یی است که بنابر آن غیر جانداران (جامدات) نیز در اندرون خود چیزی مشابه روح انسانی دارند.

از طرفداران

تالس، کزنوکراتس، زنون رواقی، لایب‌نیتز، شلینگ و فخنر.

Asceticism استی‌سیزم = ریاضت‌گرایی. یک فلسفهٔ دینی یا اخلاقی است که بنابرآن والاترین مزیتی که یک فرد بدان نائل می‌شود، ترک جهان معمولی و پرداختن به ساحتی روحانی ـ درونی است به‌وسیلهٔ خویشتن‌داری سخت.

از طرفداران

آنتیس تنس، دیوژن سینوپی، ریچارد سنت ویکتوری، بوناونچر اولیوی و طوماس آکوئینی.

Atheism اتئیزم = خدانیست‌گرایی [= الحاد]. اعتقاد یا فلسفه‌یی که بنابرآن مفهوم وجود خدا به هیچ روی منطقی نیست.

از طرفداران

لئوسیپوس، دموکریتوس، پروتاگوراس، لامتری و دیدرو مک‌تاگارت.

Atomism آتمیزم = ذره‌انگاری [مذهب ذره]. نظریه‌یی است که بنابرآن ساختمان غایی عالم از واحدهای نامرئی جدا از هم (معمولاً مادی) تشکیل یافته است.

از طرفداران

لئوسیپوس، دموکریتوس، اپیکوروس، لوکریتوس، ویلیام کنچه‌بی، گاسندی و بویل.

Communism کمونیزم = جمع‌گرایی. نوعی فلسفهٔ اجتماعی که حقوق و مالکیت‌های خصوصی را تنها از راه رضایت همهٔ جامعه دفاع می‌کند.

از طرفداران

انگلس، مارکس، پلخانف و لنین.

Concepualism کانسپچوالیزم = مفهوم‌گرایی. نظریه‌یی است دربارهٔ مفاهیم کلی که می‌گوید: آن‌ها نه به‌کلی از ذهن مطلق بی‌نیازند، نه ساخته‌های اذهانِ محدودند. این مفاهیم برای خدا ذهنی هستند، ولی برای انسان عینی هستند.

از طرفداران

رمی اساری، ابن‌سینا، آبلار، طوماس آکوئینی و دنس اسکاتس.

Critical Idealism کریتیکال ایدالیزم = مذهب معنوی انتقادی. نظریه‌یی است که بنابرآن **همهٔ** واقعیت‌های شناخته شده در ساحت تجربه قرار دارند؛ و به‌هرحال اگر در فراسوی تجربه چیزی هم **باشد**

قابل تشخیص یا شناختنی نیست (←: نمی‌دانم‌گرایی).

از طرفداران

کانت، ابن میمون، اچ. کوهن، ناترپ و کاسیرر.

Critical Realism کریتیکال رالیزم = واقع‌گرایی انتقادی. نظریه‌یی است که بنابرآن در ساختمان واقعیت، ساحت سومی از جوهرها [= Essences] علاوه بر ساحت ذهنی و مادی وجود دارد:

از طرفداران

سانتایانا، لاوجوی و پرات.

Criticism کریتیسیزم = مذهب انتقادی = انتقادگرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن معرفت، نه از راه جزم [Dogmatism] و نه از راه شک [Skepticism] بدست می‌آید، بلکه به‌وسیلهٔ یک روش حدِ وسطِ آن دو که از هر دو اجتناب دارد، امکان‌پذیر است.

از طرفداران

کانت، فیخته، فرایر، شوپنهاور، بنک، اچ. کوهن، هوسرل، کاسیرر، ناترپ و وی‌هینگر.

Dterminism دی‌ترمی‌نیزم = جبر علمی = جبرگرایی علمی. عقیده‌یی است که بنابرآن سیر عالم به‌طرز معینی ثابت است، و کلمهٔ «آزادی = اختیار» مفهومی ندارد (←: مکانیزم).

از طرفداران

دموکریتوس، محمد (ص)، گوتشاک، زیگر برابانتی و برونو.

Dialectical Materialism دیالکتیکال ماتریالیزم = ماده‌گرایی جدالی. نظریه‌یی است (که بیشتر با کمونیسم روسی تقویت شده) و بنابرآن واقعیت غایی مادی است؛ شکل عمدهٔ آن بیشتر پیکار پایداری است میان اضداد، که تنها ترکیب و صلح موقتی را مجاز می‌شمارد.

از طرفداران

انگلس، مارکس، پلخانف و لنین.

Dogmatism دگماتیزم = جزم‌گرایی. قطعیت افراطی یک عقیده، به‌ویژه حمایت از آن بدون دلایل کافی. این اصطلاح به‌صورت اتهام بر ضد نظریه‌یی که شخص با آن موافق نیست به‌کار می‌رود (برای نمونه کانت بر ضد وولف).

Dualism دوالیزم = دوگرایی [دوبن‌انگاری] نظریه‌یی که بنابرآن واقعیت [جهان] تنها از دو جوهر غیرقابل تحویل به هم تشکیل یافته است، برای نمونه ماده و روح.

از طرفداران

زرتشت، فیثاغورس، مانی، لاکتانتیوس، بوهم، دکارت، آرنولد، لاک، بیل و دوکاس.

Egoism ایگوئیزم = خودپرستی = نفس‌گرایی. مذهب اخلاقی که بنابرآن، نخستین امر مهم خود یا نفس هر کس است، و خدمت برای انجاز خواست‌های آن والاترین غایت.

از طرفداران

پروتاغوراس، هابز، شوپنهاور، استرینر و نیچه.

Empiricism امپری‌سیزم = تجربه‌گرایی. از نظر لفظی، این اصطلاح به‌معنی توسل بـه تـجربه است، ولی معمولاً به‌وسیلهٔ آن اهمیت تجربهٔ حسی را، در برابر تفکر، در جریان پژوهش تأکید می‌کنند.

از طرفداران

اپیکور، رجربیکن، تلزیو، فرانسیس بیکن، گاسندی، هابز، لاک، هیوم، مـنتسکیو، کـندیاک، هـاچسون دترسی. جان استوارت میل، بین، کلیفورد، ماخ، پوانکاره، نورث روپ و لی.

Evolutionism ایولوشنیزم = تکامل‌گرایی. [= تحول‌انگاری] نظریه‌یی است که بنابرآن فرآیند بنیادی جهان چیزیست که چیزهای دیگر از آن یا [به توالی] از یکدیگر رشد و گسترش مـی‌یابند؛ در ایـن سـلوک برترین خیر این است که این فرآیند به برترین درجهٔ ممکن دست یابد.

از طرفداران

اپیکور، زنون (رواقی)، مونبدو، شلینگ، هگل، کنت، اسپنسر، هکسلی، اردیگو، فیسک، لویس، استفن، رایت، نیچه، کیرد، هاریس، هابهوس، مک‌تاگارت، کروچه، برگسون، الکساندر و مورگان.

Existentialism اگزیستانسیالیزم = مذهب اصالت موجود. به‌تازگی، ایـن نـظریه بـر روی خـود [بـه عبارت درست‌تر: شخص] به عنوان واقعیت غائی تأکید می‌کند و پیکارهای درونی آن را واقـعیت بـنیادی هستی می‌شمارد.

از طرفداران

کیرکگورد، یاسپرس، هایدگر، بارث، مارسل و سارتر.

Hedonism هدونیزم = لذت‌گرایی. یک مذهب اخلاقی است که لذت را به عنوان برترین خیر و هدف حیات تقویت می‌کند و تکلیف انسان را جستن لذت می‌داند.

از طرفداران

دموکریتوس، آریستیپوس، اپیکور، کندیاک، هلوسیوس، بِنتِم، جان استوارت میل و زیگویک.

Humanism هیومنیزم = انسان‌مداری. مذهبی است که در جـهان، بـر اهـمیت عـامل انسـانی بـیش از همه‌چیز تأکید می‌کند.

از طرفداران

پروتاغوراس، اراسموس، زوینگلی، کنت، فوئرباخ، شیلر.

Hylozoism هیلوزوئیزم = جان‌پنداری. نظریه‌یی است که ماده [hylé] و جان [Zóé] را در جهان واقعیتی تفکیک‌ناپذیر می‌شمارد.

از طرفداران

طالس، آنکسیمانس، آرخلائوس، کاردانو و هکِل.

Idealism ایدالیزم = مذهب معنوی [در سیاست: پندارگرایی، آرمان‌گرایی] در معرفت‌شناسی، مذهبی است که بنابرآن معانی یا تصورات عوامل اساسی معرفت هستند؛ در مابعدالطبیعه، عقیده‌یی است که بنابرآن همهٔ واقعیت از سرشت یا جوهر روحانی بهره‌مند است؛ در اخلاق، مذهبی است که بنابرآن آرمان‌ها موضوعاتی هستند که باید در عمل از آن‌ها پیروی کرد.

از طرفداران

افلاطون، پلوتینوس (افلوطین)، بارکلی، لایب‌نیتز، فیخته، شلینگ، هگل، امرسون، رنوویه، لتسه، بوترو، وونت، گرین، کیرد، فویه، برادلی، رویس، کروچه، هوکینگ، اونامونو و روبنیسن.

Instrumentalism اینسترومنتالیزم = ابزارانگاری. این اصطلاح، چنان‌که به‌وسیلهٔ دیویی و پیروانش بکار برده شده، معانی، و کار آن‌ها را چون ابزارهای زندگانی می‌انگارد، نه غایت‌های زندگانی (←: پراگماتیسم =کردارگرایی).

Intuitionism Intutionalism اینتیوشنیزم ـ اینتیوشنالیزم =اشراق‌گرایی؛ فلسفهٔ اشراقی عقیده‌یی که بنابرآن حقیقت غایی را از راه تحلیل نمی‌توان بدست آورد، بلکه بی‌واسطه باید به محتویات آن دست یافت.

از طرفداران

نیکلای کوزایی، روسمینی، جیوبرتی، هیول، پارکر، کروچه، برگسون و ن. هارتمان.

Logical Empiricism لوجیکال امپری سیزم = تجربه‌گرایی منطقی. ←: تجربه‌گرایی علمی.

Logical Positivism لوجیکال پوزیتیویزم = حصول‌گرایی منطقی. یک نام پیشین برای تجربه‌گرایی علمی.

Materialism ماتریالیزم = ماده‌انگاری [= مذهب مادی]. در مابعدالطبیعه؛ نظریه‌یی است که بنابرآن واقعیت نهایی از جوهری تشکیل یافته که «ماده» نامیده می‌شود. در اخلاق، این فلسفه به‌دنبال خوشباشی جسمانی بیشتر از همهٔ اشیای دیگر است.

از طرفداران

استراتو، لوکریتوس (=لوکرِتیس)، هابز، لامتری، هولباک، دتراسی، ملشکوت و بوخنر.

Mechanism مکانیزم = ماشین‌انگاری. عقیده‌یی که بنابرآن دست آخر واقعیت چون یک ماشین است نه این‌که سازمانی جاندار باشد (←: دیترمینیزم).

از طرفداران

دموکریتوس، لامتری و دیگبای.

Meliorism ملیوریزم = بهبودگرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن، جهان نه بهترین عوالم ممکن است و نه بدترین عوالم ممکن، بلکه در میان این‌دو واقع است و می‌تواند بهبود یابد و یا پیشرفت کند.

از طرفداران

امرسون و ویلیام جیمز.

Monism مونیزم = توحیدانگاری. نظریه‌یی است که بنابرآن تنها یک واقعیت غایی وجود دارد، و آن جوهری روحانی یا جسمانی. و یا بین‌الاثنین است.

از طرفداران

طالس، انکسیمانس، پارمیندس، اسپوسیپوس، افلوطین، پروکلس، برونو، اسپینوزا، لامتری، فوئرباخ، دیلتای، جنتیله، آوناریوس، فویه، برادلی، رویس، برگسون، پری.

Mysticism میستی‌سیزم = عرفان‌گرایی. اعتقاد به این‌که حقیقت غایی تنها از راه اشراق عظیم به‌دست می‌آید نه از راه نوعی اتحاد بی‌واسطه، و یا برهان ساختن.

از طرفداران

آمونیوس ساکاس، افلوطین، هرمس عظیم‌الشأن، یامبلیخوس، پروکلس، دیونیزیوس...، داماسکیوس، ریچاردِ سنت ویکتوری، هوگِ سنت ویکتوری، یوآخیم، بوناونچر، اکهارت، تاولر، جی.جرسون، ویگل، بوهم، اچ. مور و کالریج.

Naturalism نیچرالیزم = طبیعت‌گرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن واقعیت غایی بیشتر در «طبیعت» آشکار می‌گردد تا در «روح» یا یک واقعیت دوگرایانهٔ دیگر.

از طرفداران

پرودیگوس، دیموکریتوس، استریتو (استرانو)، دنس‌اسکاتس، گالیله، هربرت، گروتیوس، کاردانو، برونو، هابز، ولتر، تین، ویس، موریس، هَکِل، و ام. کوهن.

Neo-Realism نئو ـ رالیزم = نو ـ واقع‌گرایی. نوعی از وحدت‌انگاری دوسره است که بنابرآن واقعیت از کیفیات مجردی تشکیل یافته، که به‌جز برخی از محتویاتش، نه ذهنی است و نه کاملاً مادی.

از طرفداران

پری و مونتاگ.

Neutral Monism توحیدگرایی سترون = وحدت‌انگاری دوسره. نظریه‌یی است که بنابرآن واقعیت نه مادی است نه روحی، بلکه از نوع سومی است که گاه خود را به‌صورت روح، و گاه به‌صورت ماده آشکار می‌کند.

از طرفداران

اسپینوزا، و. جیمز، پری و مونتاگ.

Nominalism نومینالیزم = نام‌انگاری [مذهب تسمیه]. نظریه‌یی است که بنابرآن مفاهیم کلی صرفاً نام‌هایی بیش نیستند؛ و یا انگیزه‌های صوت‌اند.

از طرفداران

اریک اوساری، روسلین، ویلیام آکِمی، بوریدان و پیردای‌یی.

Occasionalism اکیژنالیزم = مصادفه‌گرایی [مذهب اقتضاء]. نظریه‌یی است که بنابرآن ماده و روح عمل متقابل عِلّی ندارند؛ هر چه در چیزی رخ می‌دهد، اقتضایی است برای روی دادن چیزی در دیگری، و هردوی آن به‌وسیلهٔ موجود متعالی حادث می‌گردد (←: پاراللیزم).

از طرفداران

گئولینکس و مالبرانش.

Optimism اپتی‌میزم = بهترین‌انگاری [در اخلاق و سیاست: خوشباشی و خوش‌بینی] اعتقادی است که بنابرآن، این عالم بهترین عوالم ممکن است، و وقایعی که رخ می‌دهد با برآورد کلی و نظام عالم بهترین نتیجه‌هاست.

از طرفداران

زرتشت، افلاطون، عیسی، سنت‌پل، اوگوستین، توماس آکوئینی، لایب‌نیتز و رویس.

Panpsychism پان‌سایکیزم = همه‌روان‌گرایی. عقیده‌یی که بنابرآن همهٔ عالم آکنده از حیات و روح است.

از طرفداران

تالس، آنگساغوراس، تلزیو، فخنر، کلیفورد و وارد.

Pantheism پان‌تئیزم =همه خداانگاری [= همه‌خدایی]. عقیده‌یی که بنابرآن اگر همهٔ عالم را به‌صورت کلی در نظر آوریم، خداست.

از طرفداران

زنون رواقی، اپیکتیتوس، مارکوس اورلیوس، دنس اسکاتس، تئودوریک، ویلیام، کنچه‌یی، یواخیم، آمارلیک، دیوید دینانی، اس. فرانک، برونو، اسپینوزا، تولاند، کولریج، شوپنهاور، رسمینی، لامِنِه، فوئرباخ، رگ و اسپیر.

Parallelism پاراللیزم = توازن‌گرایی. این فلسفه شبیه اقتضاءگرایی است و این فکر را تأکید می‌کند که پدیدارهای ذهنی و جسمی به توازن، و درکنار همدیگر پیش می‌روند؛ به‌عبارت دیگر جسم و روح یکدیگر را توازن می‌بخشند و هم‌آهنگ می‌سازند.

از طرفداران

اسپینوزا، لانگ، فویه و گودل.

Personalism پرسونالیزم = شخص‌گرایی. نظریه‌یی که بنابرآن تشکیل‌دهندگان راستین واقعیت اشخاص‌اند. همهٔ واقعیات در تجربهٔ افراد یا اشخاص مندرج است.

از طرفداران

هویسون، راشل، کالکینز، بون، ویهینگر و بریتمن.

Pessimism پسی‌میزم = بدترین‌انگاری [= بدبینی؛ شرانگاری] در مخالفت با بهترین‌انگاری، این نظریه مدعی است که این جهان بدترین عوالم ممکن است؛ یا به‌عبارت دیگر همهٔ اشیاء دست آخر برای شر کار می‌کنند.

از طرفداران

(نویسندگان) ایکلزیازِتز [= Ecclesiastes کلیسائیات] شوپنهاور، فن‌هارتمان و تین.

Phenomenalism فنومنالیزم = پدیدارگرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن جهان صرفاً از پدیدارها ساخته شده، و در زیر این پدیدارها هیچ چیز جوهری وجود ندارد.

از طرفداران

کنت، رونوویه و ماخ.

Physicalism فیزیکالیزم =کارمایه گرایی [طبیعت‌انگاری]. این مکتب تأکیدی که بر روی کارمایه می‌کند، بر روی ماده نمی‌کند. این اصطلاح، از ماتریالیزم جدیدتر است.

از طرفداران

پریستلی و استوالد.

Pluralism پلورالیزم =کثرت‌گرایی [کثرت‌انگاری]. عقیده‌یی که بنابرآن انواع گوناگونی از واقعیت‌های غیرقابل تحویل به‌هم وجود دارد (دست‌کم بیشتر از دو واقعیت).

از طرفداران

امپدوکلس، انکساغوراس، لئوسیپوس، دموکریتوس، لایب‌نیتز، هربارت، جیمز، هویسون، بون و پرینگل‌پاتیسون.

Positivsm پازیتیویزم = حصول‌گرایی. عقیده‌ای که بر اظهارات مثبت و قطعی بیشتر تکیه دارد تا بر اظهارات منفی و مشکوک، و به‌ویژه در معلومات حسی به محتوای مثبت و عینی اعتقاد دارد.

از طرفداران

کنت، بوکل، اردیگو، گودل، ماخ، تونیس، دورکَیم، پوانکاره، دیویی و فن‌میسس.

Pragmatism پراگماتیزم =کردارگرایی [= مذهب اصالت عمل]. نظریه‌یی است که بنابرآن، آزمودن درستی یک اعتقاد، از راه عمل یا تأثیری است که [آن اعتقاد] می‌کند. همین اصل، باید ملاک داوریِ هر معتقدی در هر اعتقادی باشد، همچنین ملاک گزینش مرام یا عقیده‌یی که آزموده می‌شود [هر عقیده و فکری که در عمل سودمند باشد، درست است] (←: ابزارانگاری).

از طرفداران

پیرس، ویلیام جیمز، توفتس و بودن.

Rationalism رشنالیزم = خردگرایی [مذهب عقلی]. مذهبی که بنابرآن، فکر سررشتهٔ ماهیت واقعیت و خیر اخلاقی است [به‌عبارت دیگر معرفت نتیجهٔ کارکردن عقل بر روی معلومات حسی است].

از طرفداران

هراکلیتوس، پارمنیدس، زینون (ایلیایی)، افلاطون، ارسطو، کلمنت (کِلِمانِ) اسکندرانی، زینون (رِواقی)، دنس اسکاتس، ابن‌رشد، دکارت، اسپینوزا، تولند، لایب‌نیتز، وولف، ولاستون، تیندال، هربارت، هگل، کیرد و برادلی.

Realism ریالیزم[1] = واقع‌گرایی. نظریه‌یی که بنابرآن واقعیت به هرحال از شناخت وجود (ذهنی) آن مستقل است.

از طرفداران

آنسلم، ادو، ویلیام اهل کمپو، برنارد، جیلبرت، ویلیامِ کُنجه‌ای، آمالریک، الکساندر هالسی، ماکیاولی، هربارت، هامیلتون، اسپنسر، برنتانو، راسل، مور، می‌نونگ، بودن، اس. الکساندر، براد و ویلد.

Relativism ریلاتیویزم = نسبیت‌گرایی [نسبیت؛ نسبیت‌انگاری]. نظریه‌یی است که در معرفت، واقعیت، و رفتار [اخلاق] با هرگونه مفهوم مطلق مخالف است.

از طرفداران

پرودیکوس، بیل، مندویل، کنت، منسل، ابت، رونویه و دیویی.

Scientific Empiricism ساینتیفیک امپری‌سیزم = تجربه‌گرایی علمی. این نظریهٔ معرفتی بیشتر بر روش علمی تکیه دارد، و به شهادت حسی متوسل می‌گردد.

از طرفداران

شلیک، ویتگنشتاین، کارناپ، رایشنباخ، آیر، رایل، فیگل، بلاک، گودمن، فلیو، سلارز، تولمین، ناگل، وینر، وودگر و پپ.

Skepticism, Scepticism اسکپ تیسیزم = شک‌گرایی [مذهب شک]. مذهبی که بنابرآن کوشش‌های انسان برای دانستن یا شناخت بی‌فایده است [به‌عبارت دیگر: انسان نمی‌تواند هیچ چیز را بشناسد].

از طرفداران

کراتیلوس، فورون (پیرون)، تیمون، کارنئادس، آناسیمدوس، سکستوس امپریکوس، نیکلاس آتررکوری، مونتنی، گلنویل و هیوم.

Solipsism سولیپ سیزم = خودواقع‌انگاری. عقیده‌یی است که بنابرآن تجربه هر کس تنها واقعیت

---

۱. تلفظ درست این کلمه در انگلیسی ریالیزم است، اما از خوانندگان شوخ‌طبع تمنا دارم که به «ریال» گرایی (!) ترجمه نفرمایند (یا ریال‌انگاری!).

معتبر پژوهش‌کردنی است. در فلسفهٔ اسلامی «عندیّت» گفته‌اند.

این اتهامی است که برضد بارکلی بسته‌اند، ولی خود او آن‌را نپذیرفته است: اما برخی اوقات هیوم خود آن را پذیرفته است.

Subjective Idealism سابجکتیوایدالیزم = مذهب معنوی ذهنی [آرمانگرایی درونی]. ←: سولیپ‌سیزم.

Theism تئیزِم خداگرایی [خداانگاری]. اعتقاد بر این‌که مفهوم خدا را می‌توان به‌نحوی پذیرفتنی تعریف کرد و بکار برد.

از طرفداران

ایخناتون، آمُس، گزنوفانس، ارسطو، اوگوستین، محمد(ص)، آنسلم، آبلار، برنارد، دکارت، هابز، پاسکال، کودورث، نیوتن، بارکلی، لایب‌نیتز، نیومن، بالفور، مارتینو و جیمز.

Transcendenal Idealism ترانسندنتال ایدالیزم = مذهب معنوی متعالی [آرمانگرایی والا] ← کریتیکال ایدالیزم.

Transcendentalism ترانسندنتالیزم = تعالی‌گرایی [مذهب فلسفهٔ متعالیه] ـ نظریه‌یی که بنابرآن یک واقعیت غایی وجود دارد که او تجربهٔ انسانی را تعالی می‌بخشد؛ مذهب کانت و پیروان او، که گویند: یک واقعیت غایی هست، که از تجربهٔ انسانی والاتر است.

از طرفداران

آربستوبولس، فیلون، هوگ اهل سنت ویکتور، کانت و امرسون.

Utilitarianism یوتیلیتاریانیزم = سوداگرایی = مذهب نفع. یک مذهب اخلاقی که بنابرآن خوبی هر عملی به کمک به نتایج خوب، به‌ویژه کمک به شادمانی و سعادت بشر وابسته است.

از طرفداران

گی، بِنتم، جیمز میل، جان استوارت میل، زیگویک، رایت، استفن و راشدال.

Voluntarism ولنتاریزم = اراده گرایی. نظریه‌یی است که بنابرآن، واقعیت بیشتر از قماش اراده یا احساس درونی یا آرزوخواهی کور است تا عقل و معرفت‌پژوهی.

از طرفداران

دنس اسکات، کانت، فیخته، هربارت، مین‌دوبیران، شوپنهاور، رنوویه، بین، فن‌هارتمان، تونیس، ریخرت، وارد و رویس.

فهرست کتاب‌ها و مجلات

A

B

C

D

E

G

H

I

J

K

L

N

O

P

T

U

کتاب‌های مراجعه

Reference Books

- Encyclopedias

D.Runes, *Dictionary of Philosophy*

Encyclopaedia Britannica

Encyclopaedia Americana

International Encyclopedia

Catholic Encyclopedia

Jewish Encyclopedia

Encyclopedia of Isalm

Dictionary of National Biography

National Cyclopedia of American Biography

- General Histories of Philosophy

- تاریخ‌های عمومی فلسفه

Boas, G., *The Major Traditions of European Philosophy,* Harper, 1929

Brinton, C., *Ideas and Men,* Prentice-Hall, 1950.

Ferm, V., ed., *History of Philosophical Systems,* Philosophical Library, 1950.

Fuller, B.A.G. *History of Philosophy,* Holt, 1945.

Jones, W.T., *History of Western Philosophy,* Harcourt, 1952.

Mayer, F., *History of Philosophy,* American Book, 1951.

Radharishnan, S., et al., *History of Philosophy, Eastern and Western,* Macmillan, 1953.

Randall, J. H., and Buchler, J., *Philosophy: An Introduction,* Banes & Noble, 1942.

Thilly, F., and Wood, L., *History of Philosophy,* Holt, 1951.

Turner, W., *History of Philosophy,* Ginn, 1929.

Ueberweg-Heinze, et al., *Geschichte der Philosophie,* Mittler, 1916.

Special Periods

- دوره‌های ویژه

Benrubi, I., *Contemporary Thought in France,* Williams and Norgate, 1926.

Boas, G., *Dominant Themes of Modern Philosophy,* Ronald, 1957.

Burnett, J., *Greek Philosophy, Thales to Plato,* Macmillan, 1914.

Gilson, E., *The Spirit of Medieval Philosophy,* Scribners, 1936.

Goodenough, E. R., *An Introduction to Philo,* Yale Univ., 1940.

Hamison, L. H., *Russian Marxists and the Origins of Bolshevism,* Harvard, 1955.

Havens, G., *The Age of Ideas [French],* Holt, 1955.

Hawkins, D. J. B., *Crucial Problems of Modern Philosophy,* Sheed, 1958.

Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean,* Scribner, 1910.

Hudson, W.H., *The Story of the Renaissance,* Cassell, 1912.

Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus,* Longmans, 1948.

Jones, W. T., *Contemporary Thought in Germany,* New York, 1931.

Latourett, K. *A History of the Expansion of Christianity: The First Five Centuries,* Harper, 1937.

Leff, G., *Mediaeval Thought from Augustine to Ockham,* Penguin, 1958.

Lévy-Bruhl, L., *History of Modern Philosophy in France,* Open Court, 1899.

Mace, C. A., *British Philosophy in Mid-Century,* Macmillan, 1957.

Mason, C., *Socrates, the Man Who Dared to Ask,* Beacon, 1953.

Metz, R., *A Hundred Years of British Philosophy,* Macmillan.

Oates, W. J., *The Stoic and Epicurean Philosophers,* Random House, 1940.

Patrick, M. M., *The Greek Skeptics,* Columbia Univ., 1940.

Perry, R. B., *Present Philosophical Tendencies,* Longmans, 1912.

Rogers, A. K., *English and American Philosophy Since 1800,* Macmillan, 1922.

Ross W. D., *Aristotle,* Barnes & Noble, 1955.

Roth, Leon, *Spinoza,* Barnes & Noble, 1929.

Royce, J., *The Spirit to Modern Philosophy,* Houghton Mifflin, 1892.

Runes, D., *Twentieth Century Philosophy,* Philosophical Library, 1943.

Schneider, H. W., A *History of American Philosophy,* Columbia Univ., 1946.

Simmons, J. S., *Continuity and Change in Russian Soviet Thought,* Harvard, 1955.

Stern, A., Sartre, *His Philosophy and Psychoanalysis,* Liberal Arts, 1953.

Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900,* Oxford, 1958.

Zeller, E., *Plato and the Older Academy,* Longmans, 1888.

مآخذ انگلیسی

Sources in English

Adler, M. J., *The Idea of Freedom,* Doubleday, 1958.

Avey, A. E., *Readings in Philosophy,* Appleton, 1924.

Bailey, C., *Epicurus, the Extant Remains,* Oxford, 1926.

Bakewell, C. M., *Source Book in Ancient Philosophy,* Scribner, 1939.

Barton, G. A., *Archaeology and the Bible,* American Sunday School Union., 1937.

Budge, E. A. Wallis, *The Book of the Dead:* Introduction and Chapters I-XV, Barnes & Noble, 1951.

Burnett, Whit, ed., *This is My Philosophy* [of twenty living philosophers], Harper, 1957.

Burtt, E. A., *The English Philosophers from Bacon to Mill,* Random House, 1939.

Bury, J. B., *Sextus Empiricus,* Loeb Classical Library, 1933-36.

Cassirer, E., et al., *The Renaissance Philosophy of Man,* Univ. of Chicago, 1948.

Clark, G. H., *Selections from Hellenistic Philosophy,* Crofts, 1940.

Demos, R., *The Dialogues of Plato Translated into English,* Random House, 1937, Introduction by Demos; trans. by Jowett.

Freeman, K., *Ancilla to the Early Greek Philosophers,* Harvard Univ., 1948.

Great Ages of Philosophy, Mentor, 1956.

Hartshorne, C. L., and Reese, W. L., *Philosophers Speak of God,* Chicago, 1953.

Lewy, H., *Philo, Selections,* Oxford, 1946.

Martin, Gottfried, *Kant's Metaphysics and Theory of Science,* Barnes & Noble, 1955.

Martin, H., *The Inquiring Mind: Introductory Philosophic Studies,* Barnes & Noble, 1947.

McKeon, R., ed., *The Basic Works of Aristotle,* Random House, 1941.

Nahm, M., *Selections from Early Greek Philosophy,* Crofts, 1947.

Oates, W. J., *Basic Works of St. Augustine,* Random House, 1948.

Paton, H. J., *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals,* Barnes & Noble, 1950.

Pegis, A. C., *The Basic Writings of St. Thomas,* Random House, 1945.

Rackham, H., *Aristotle's Ethics for English Readers,* Barnes & Noble, 1943.

--, Cicero, *De Nature Deorum and Academica,* Loeb Classical Library, 1933.

Rand, B., *The Classical Moralists,* Houghton Mifflin, 1950.

--, *Modern Classical Philosophers,* Houghton Mifflin, 1936.

Randall, J. H., et al., *Readings in Philosophy,* Barnes & Noble, 1950.

Robinson, D. S., *Anthology of Modern Philosophers,* Crowell, 1938.

Russell, Bertrand, *Mystricism and Logic,* Barnes & Noble, 1954.

Ryle, G., *Concept of Mind,* Barnes & Noble, 1949.

Sharma, Chandrahar, *Indian Philosophy: A Critical Survey.* Barnes & Noble, 1962.

Smith, T. V., *Philosophers Speak for Themselves,* Univ., of Chicago, 1934.

Vaihinger, H., *The Philosophy of "As If,"* Barnes & Noble, 1935.

***

The following selections from the Modern Student's Library, published by Scribner.

Aristotle	Hobbes	Medieval Philosophy
Bacon	Hume	Plato
Berkeley	Kant	Schopenhauer
Descartes	Locke	Spinoza
Hegel		

The following titles from the Modern Library, published by Random House:

Dante, *Divine Comedy*

Dewey, *Human Nature and Conduct*

Edman, *The Philosophy of Santayana*

Emerson, *Essays*

Machiavelli, *The Prince*

Marx, *Capital*

Nietzsche, *Thus Spake Zarathustre*

Pascal, *Thoughts*

Philosophy of William James

Russell, *Selected Papers*

Voltaire, *Candide*

The following works from Everyman's Library, published by E.P. Dutton:

Bede, *Ecclesiastical History*

Boehme, *The Signature of All Things*

Boyle, *The Sceptical Chymist*

Burke, *Reflections on the French Revolution*

Butler, *Analogy of Religion*

Carlyle, *Sartor Resartus*

Darwin, *The Origin of Species*

Epictetus, *Moral Discourses*

à Kempis, *Imitation of Christ*

The Koran

Leibniz, *Philosophical Writings*

Lessing, *Laocoön*

Lucretius, *On the Nature of Things*

Marcus Aurelius, *Meditations*

Thomas More, *Utopia*

Newman, *Apologia pro Vita Sua*

Plutarch of Chaeronea, *Moralia*

Rousseau, *The Social Contract and Discourses*

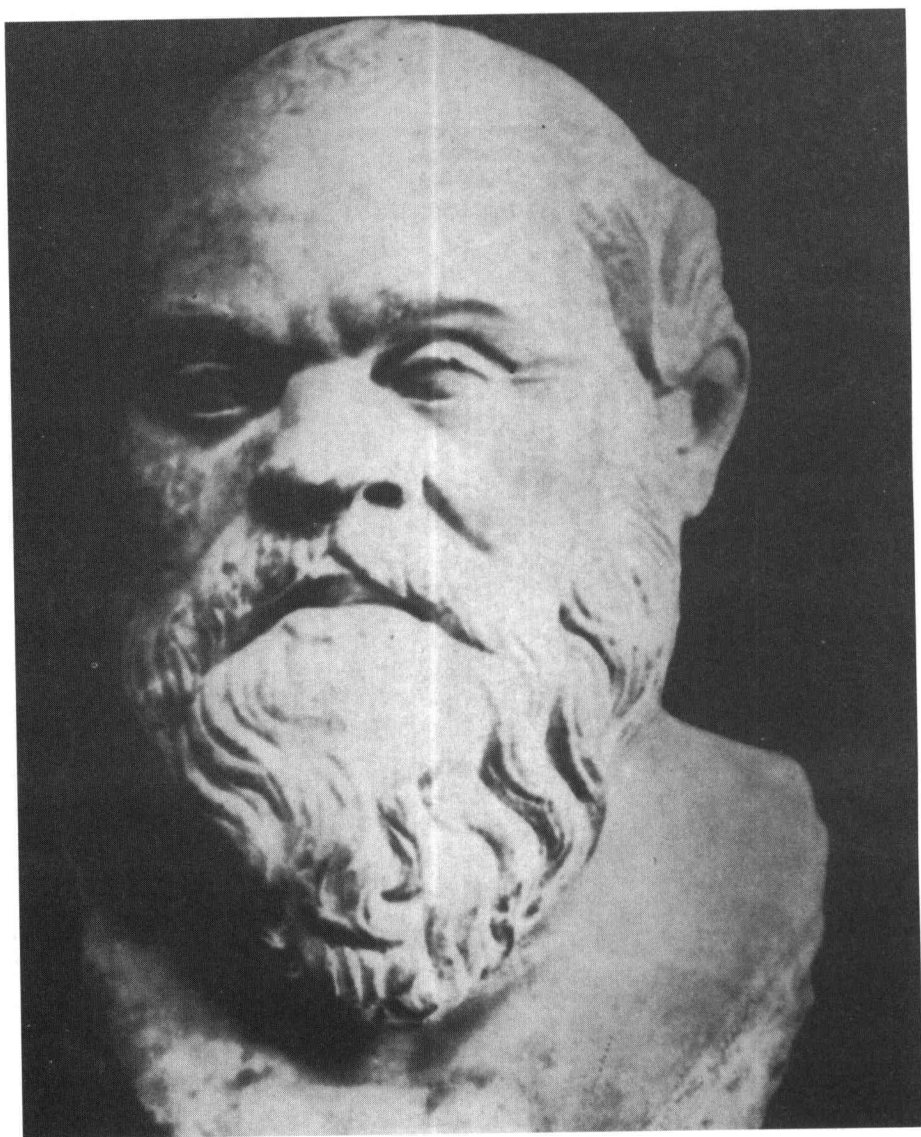
Smith, *Wealth of Nations*

Swedenborg, *The True Christian Religion*

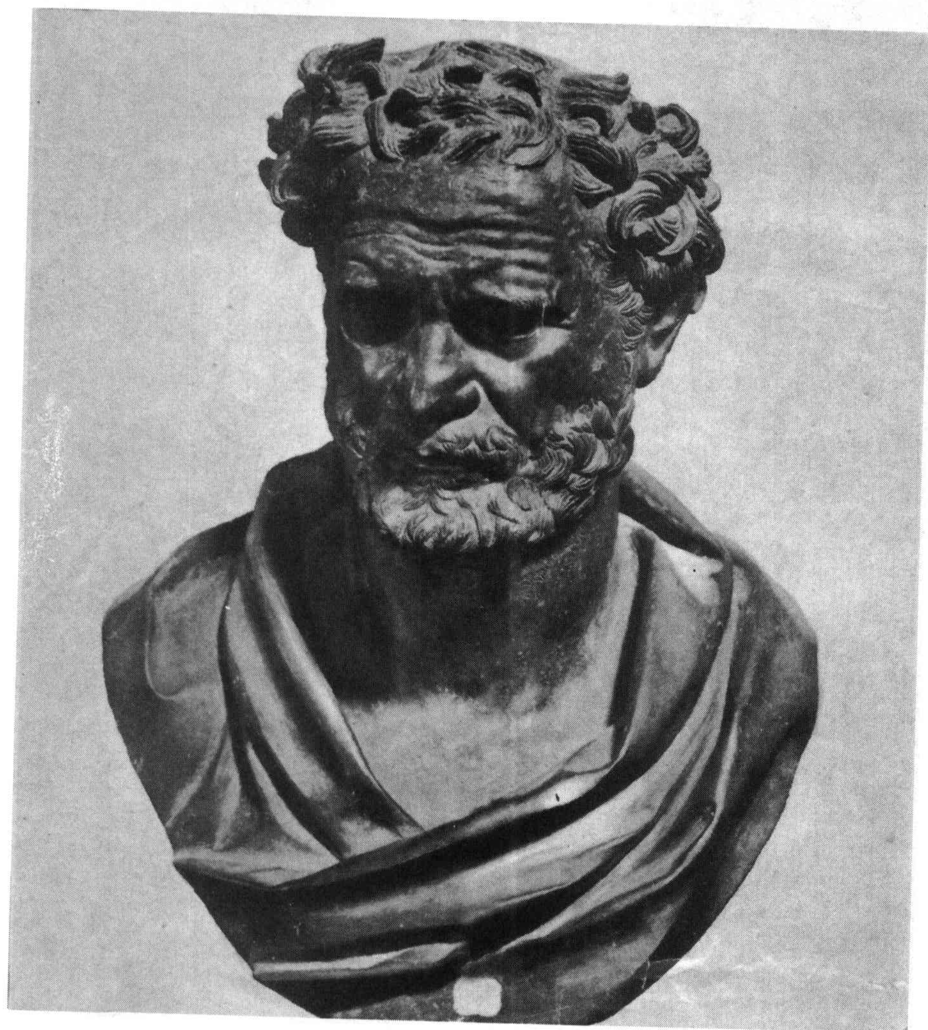
Thoreau, *Walden*

Xenophon, *Cycopaedia*

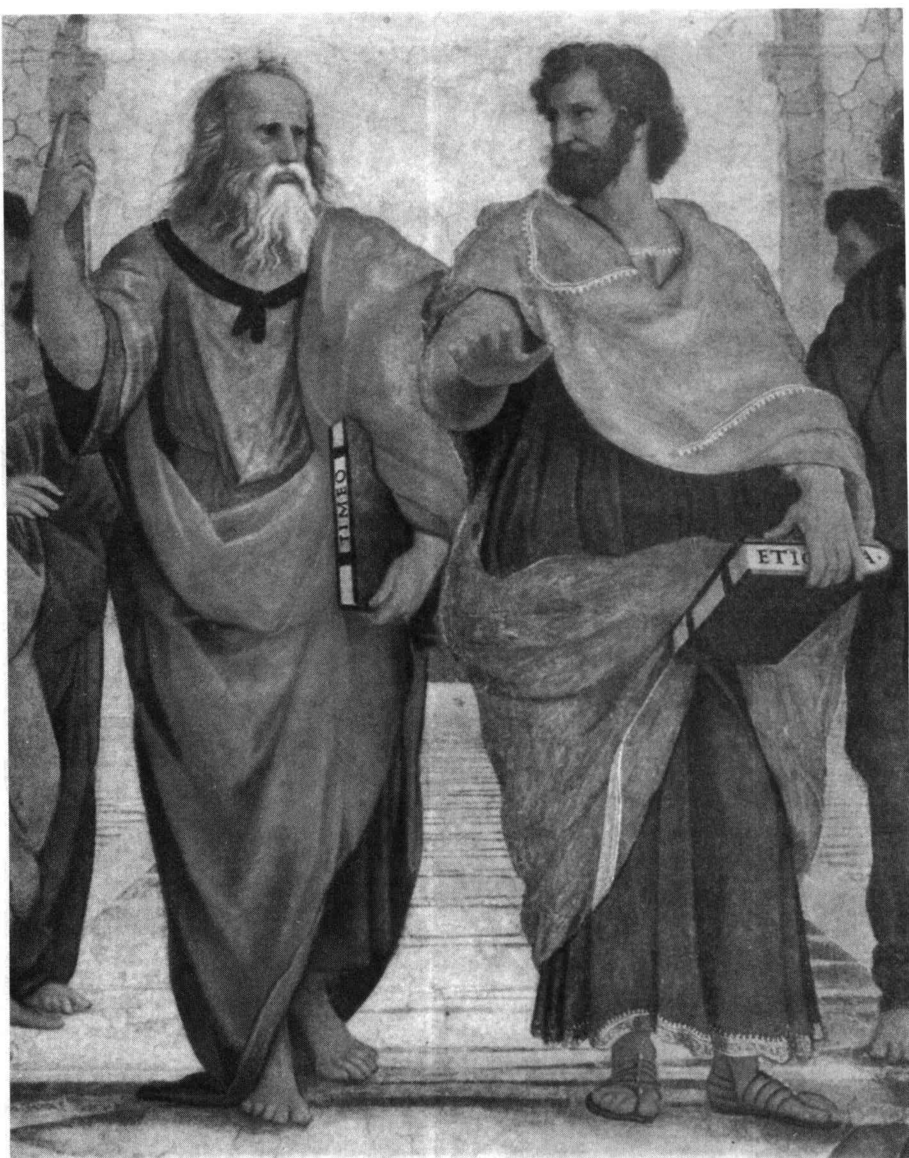
عکس‌ها



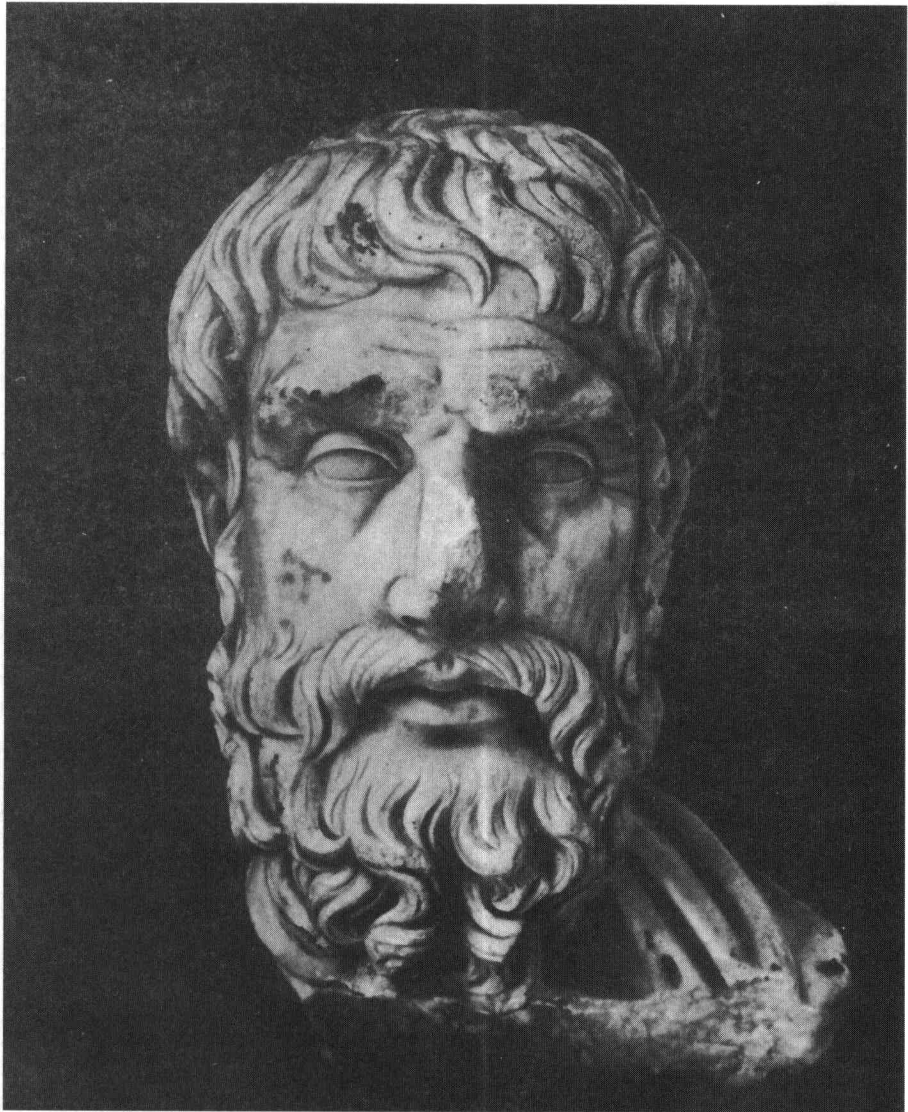
سقراط (۳۹۹ـ ۴۷۰ ق.م.)



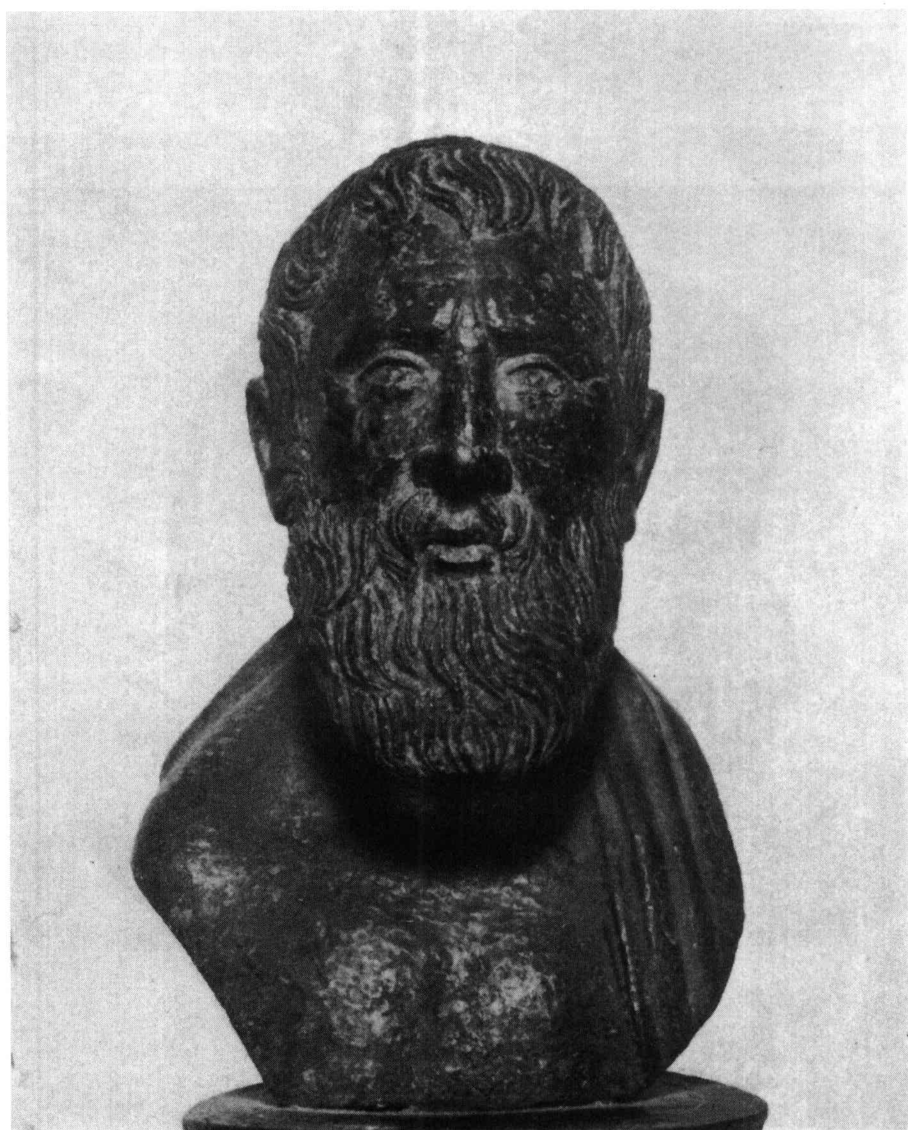
دموکریتوس (۳۷۰ ـ ۴۶۰ ق.م.)



ارسطو (۳۲۲ ـ ۳۸۴ ق. م.) و افلاطون (۳۴۷ ـ ۴۲۷ ق. م.)



اپیکور (۲۷۰ـ۳۴۱ ق.م.)



زنونِ رواقی (۲۶۴ ـ ۳۳۶ ق. م.)



سِنِیکا (۳۹ م. ـ ۵۵ ق. م.)



مارکوس اورلیوس (۱۸۰ ـ ۱۲۱ م.)



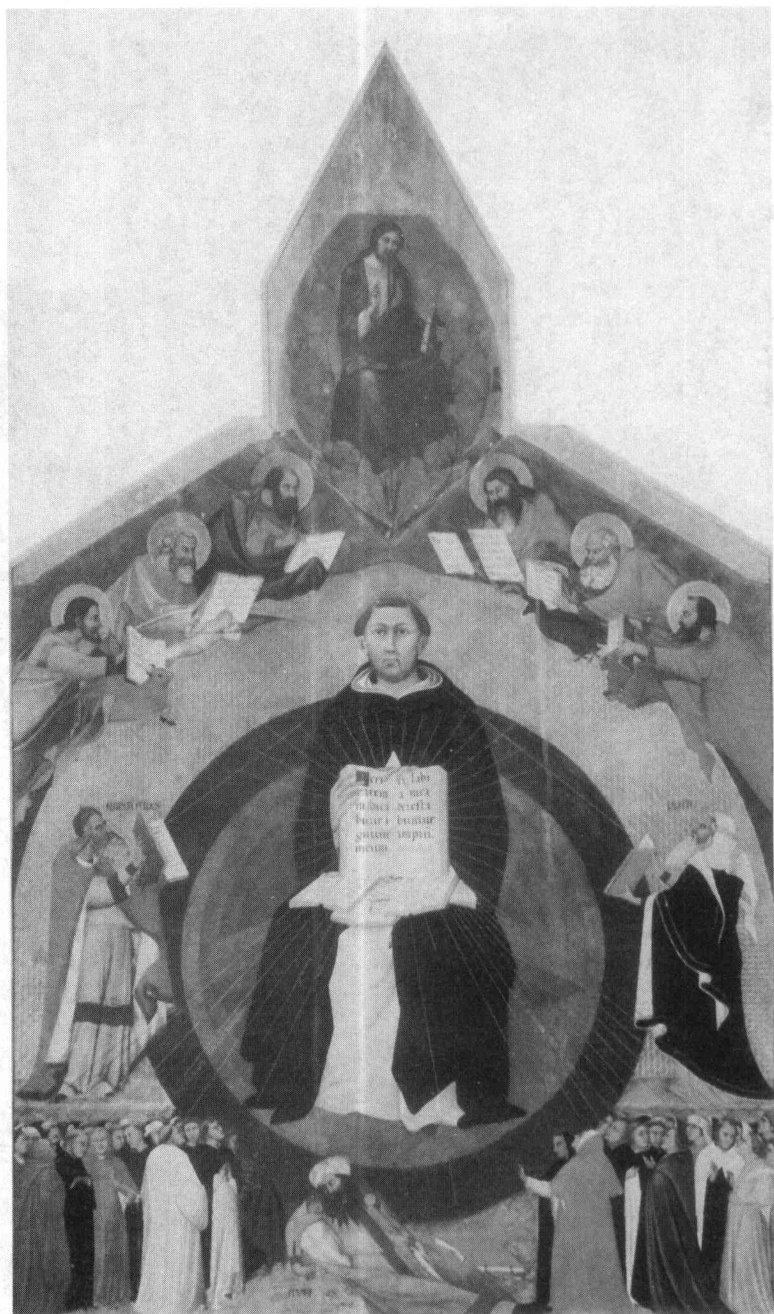
اوگوستین قدیس (۴۳۰ ـ ۳۵۴ م.)



بوئتیوس (۵۲۴ـ ۴۸۰ م.)



آلبرت کبیر (۱۲۸۰ ـ ۱۲۰۶ م.)



طوماس آکوئینی (۱۲۷۴ ـ ۱۲۲۵ م.)



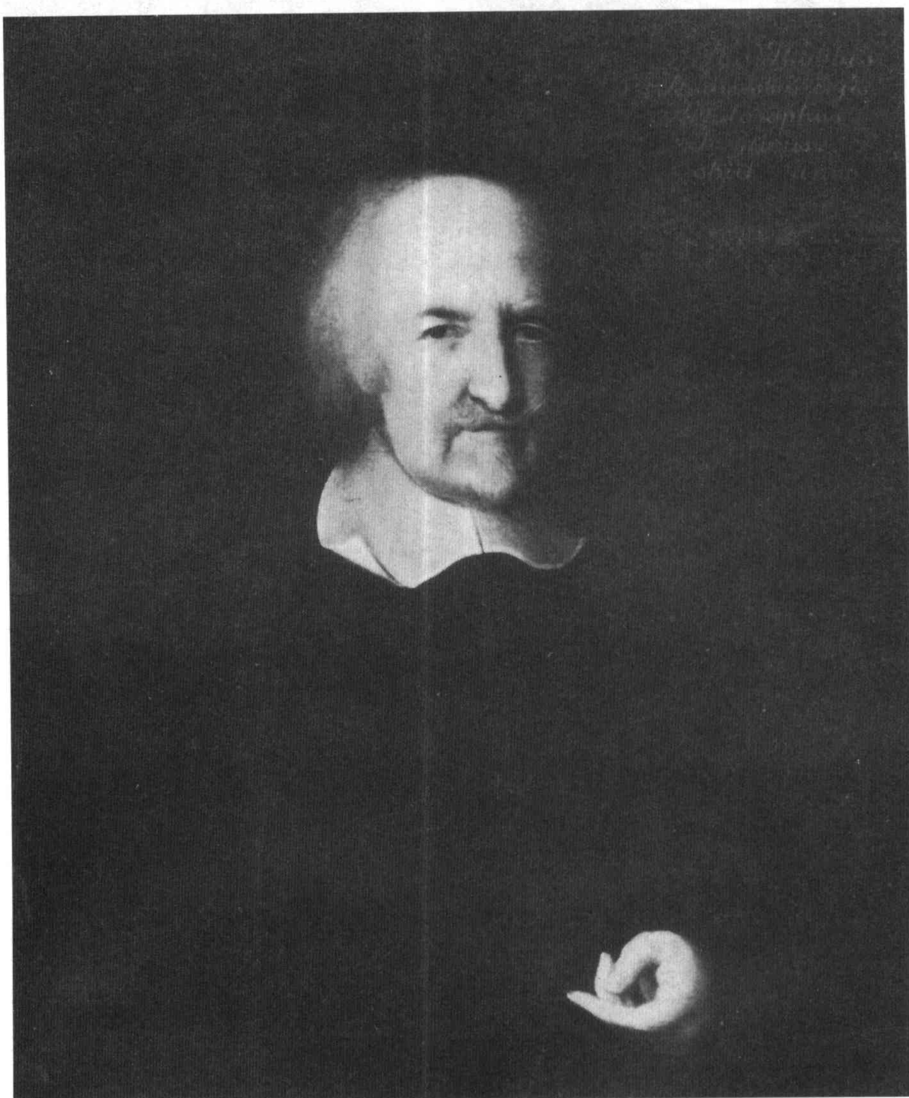
جان دنس اسکاتس (۱۳۰۸ ـ حدود ۱۲۶۵ م.)



فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ ـ ۱۵۶۱ م.)



هوگو گروتیوس (۱۶۴۵ ـ ۱۵۸۳ م.)



طامس هابز (۱۶۷۹ ـ ۱۵۸۸ م.)



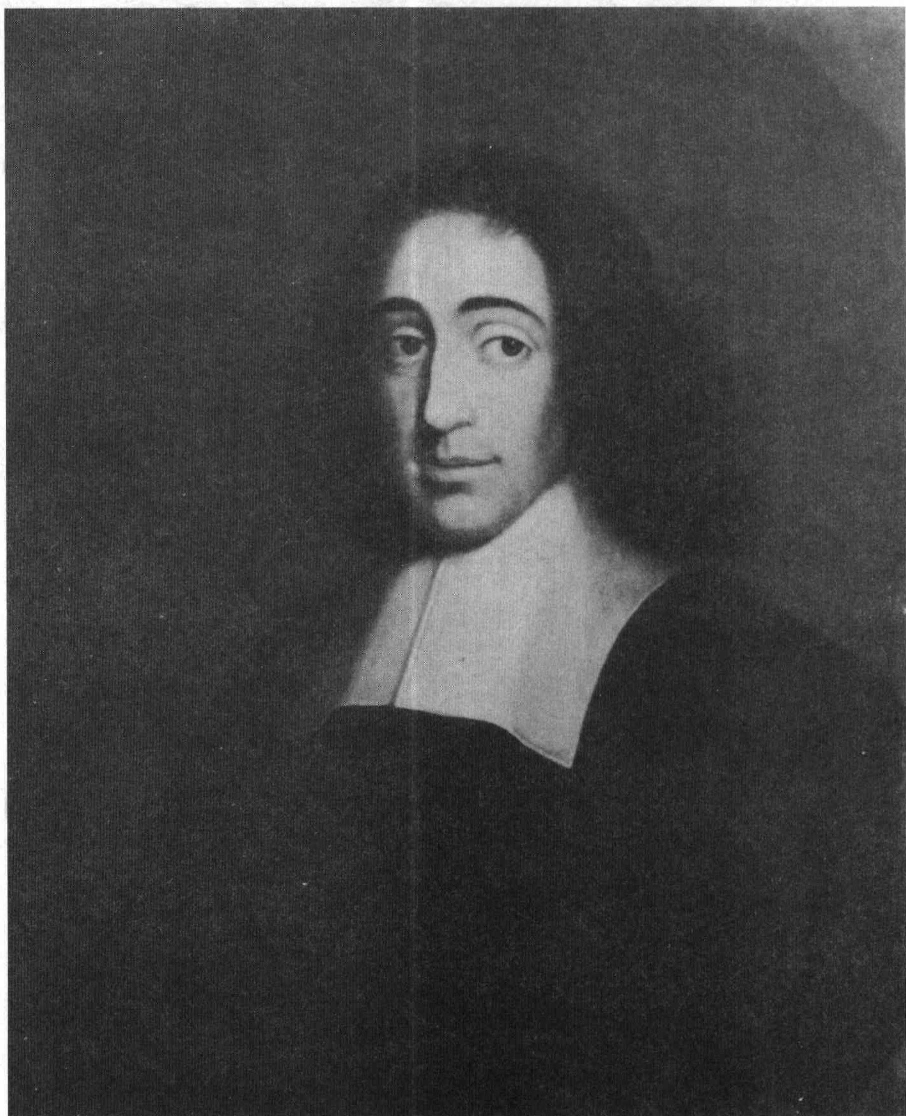
پیر گاسندی (۱۶۵۵ ـ ۱۵۹۲ م.)



رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ م.)



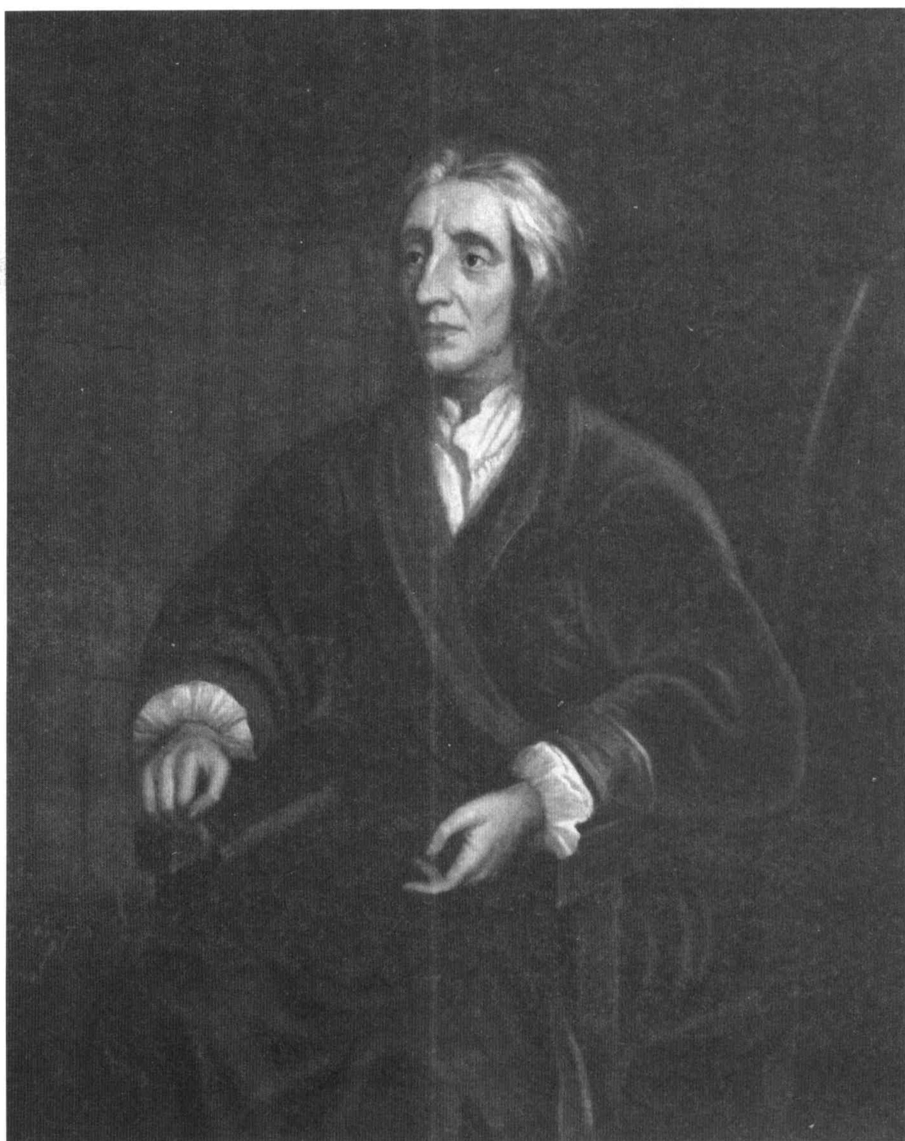
بلز پاسکال (۱۶۶۲ ـ ۱۶۲۳ م.)



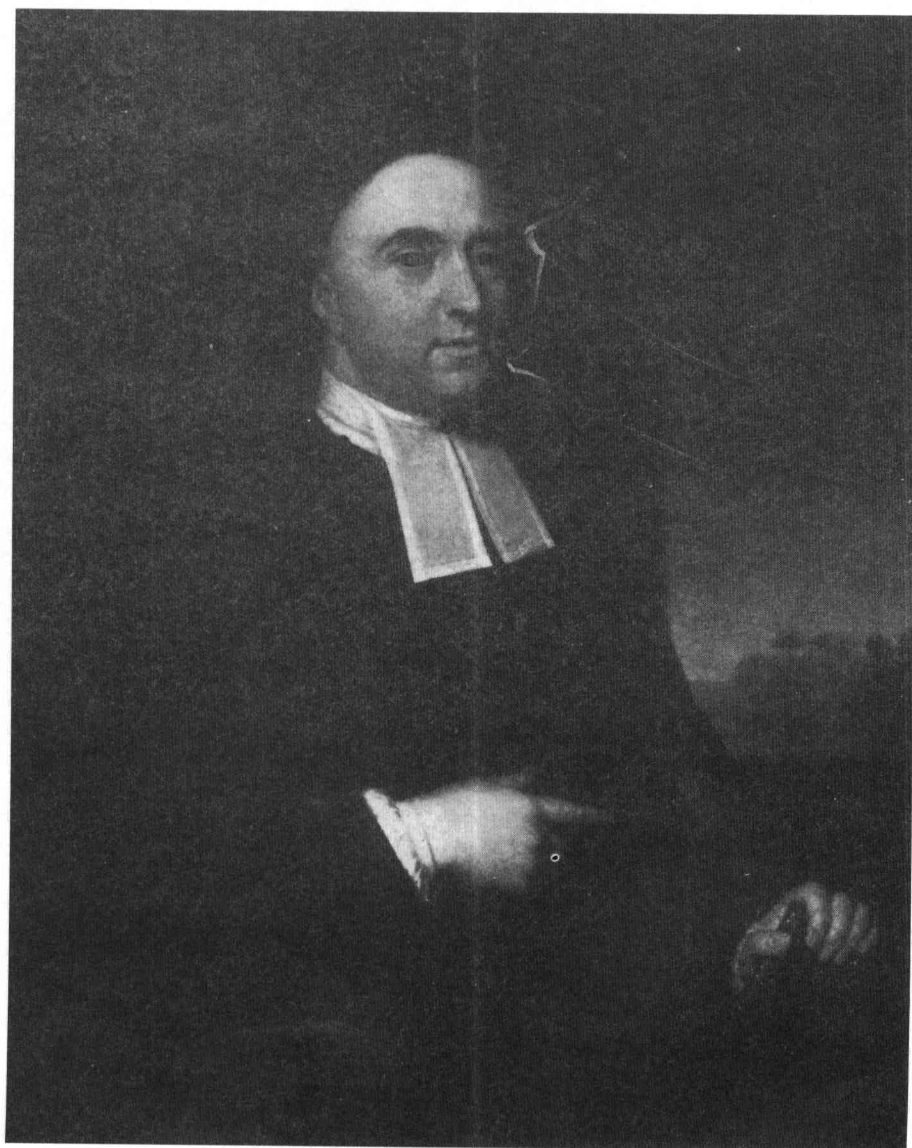
اسپینوزا (۱۶۷۷ ـ ۱۶۳۲ م.)



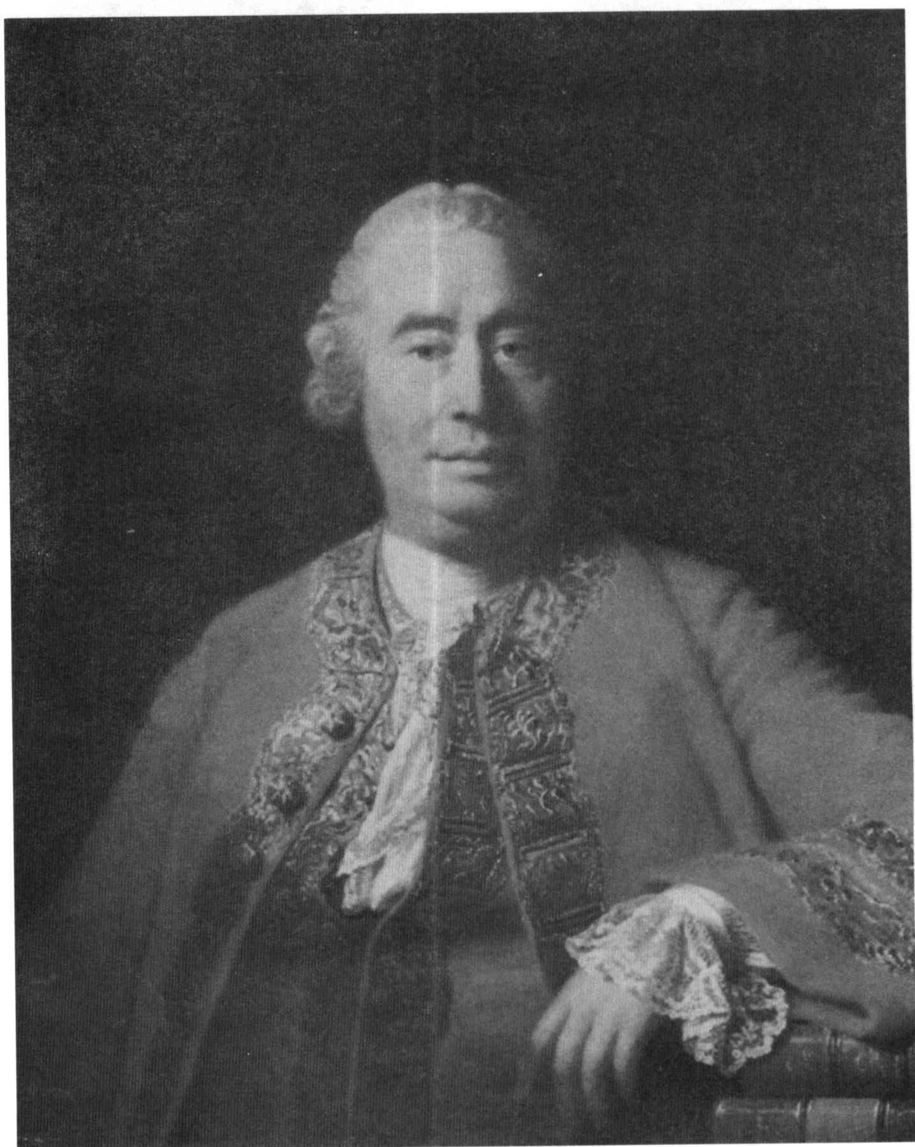
لایب نیتز (۱۷۱۶ ـ ۱۶۴۶ م.)



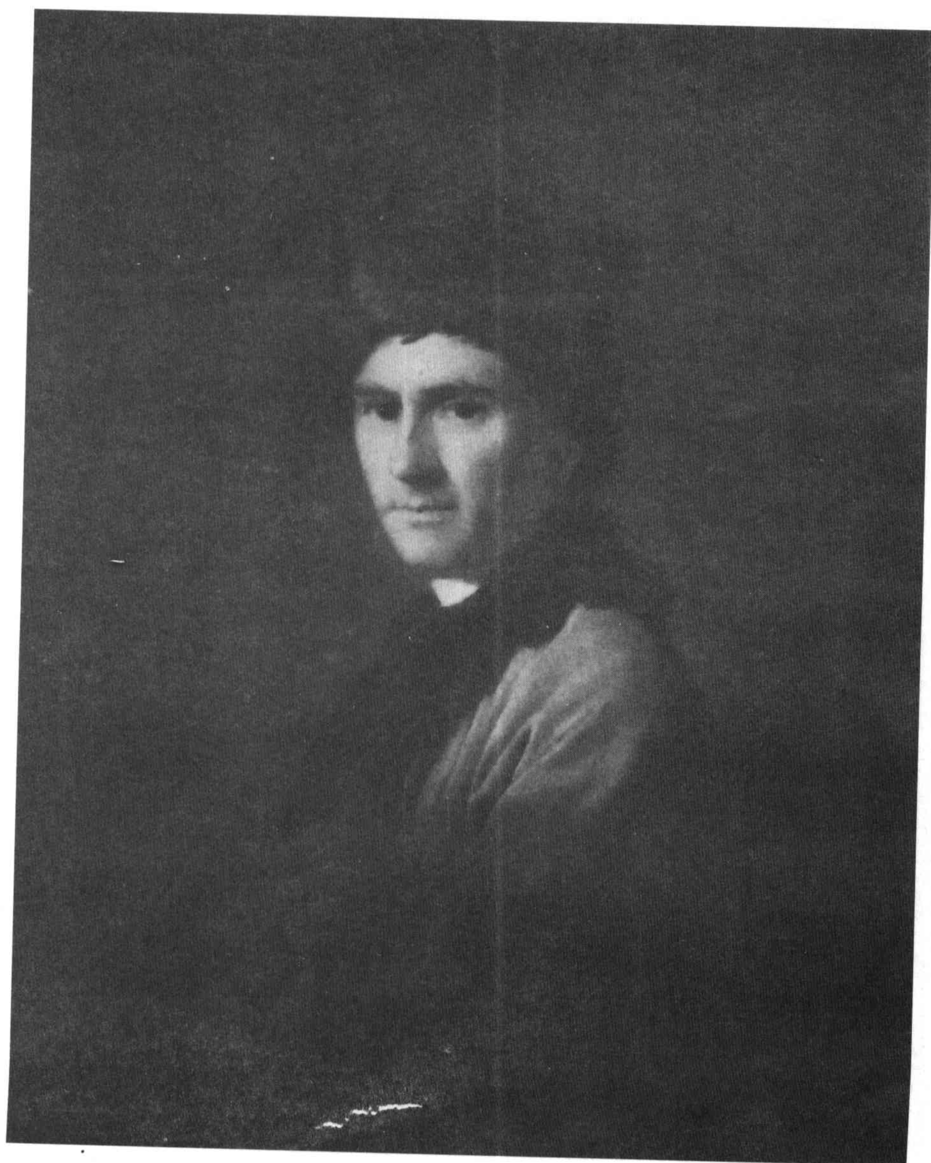
جان لاک (۱۷۰۴ ـ ۱۶۳۲ م.)



جرج بارکلی (۱۷۵۳ ـ ۱۶۸۵ م.)



دیوید هیوم (۱۷۷۶ ـ ۱۷۱۱ م.)



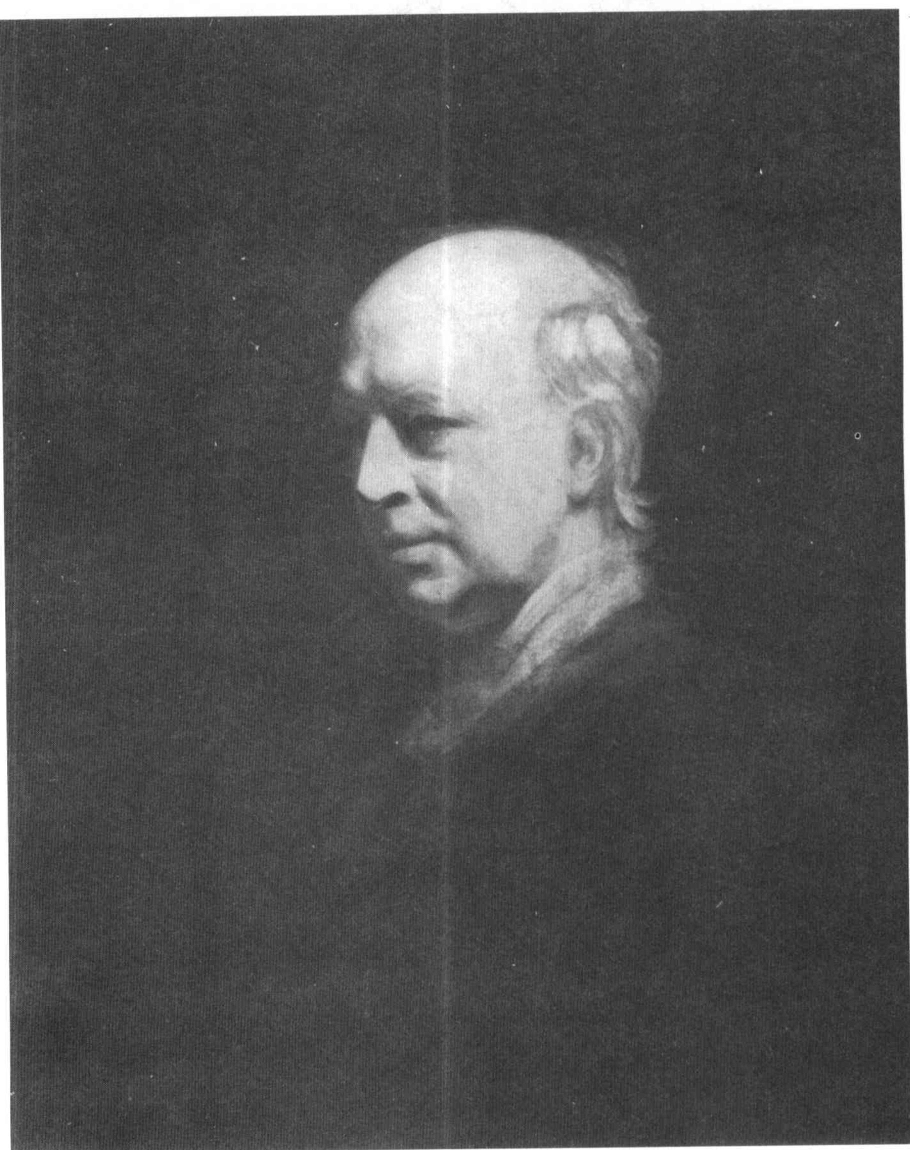
ژان ژاک روسو (۱۷۷۶ ـ ۱۷۱۲ م.)



گُندیاک (۱۷۸۰ـ۱۷۱۵ م.)



ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ ـ ۱۷۲۴ م.)



جرمی بنتام (۱۸۳۲ ـ ۱۷۴۸ م.)



فیخته (۱۸۱۴ـ ۱۷۶۲ م.)

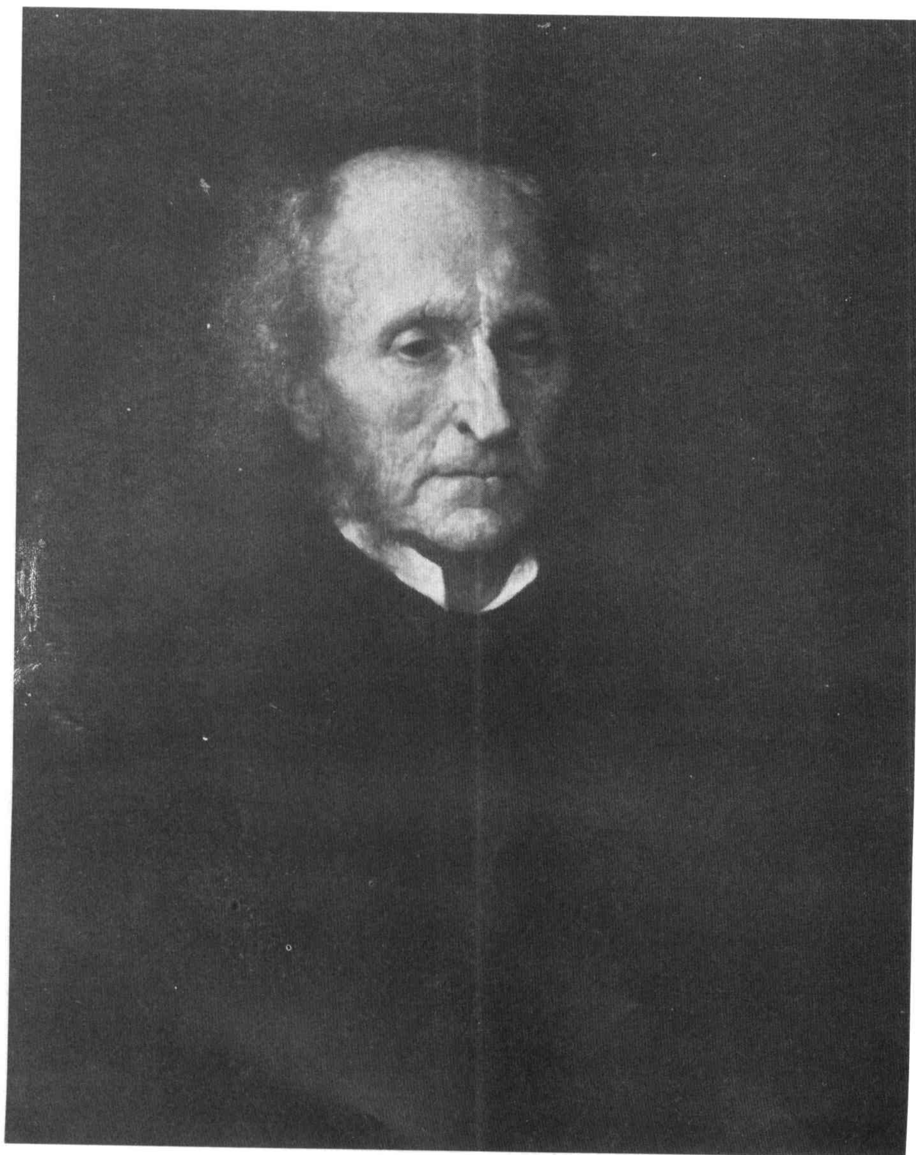
هگل (۱۸۳۱ ـ ۱۷۷۰ م.)



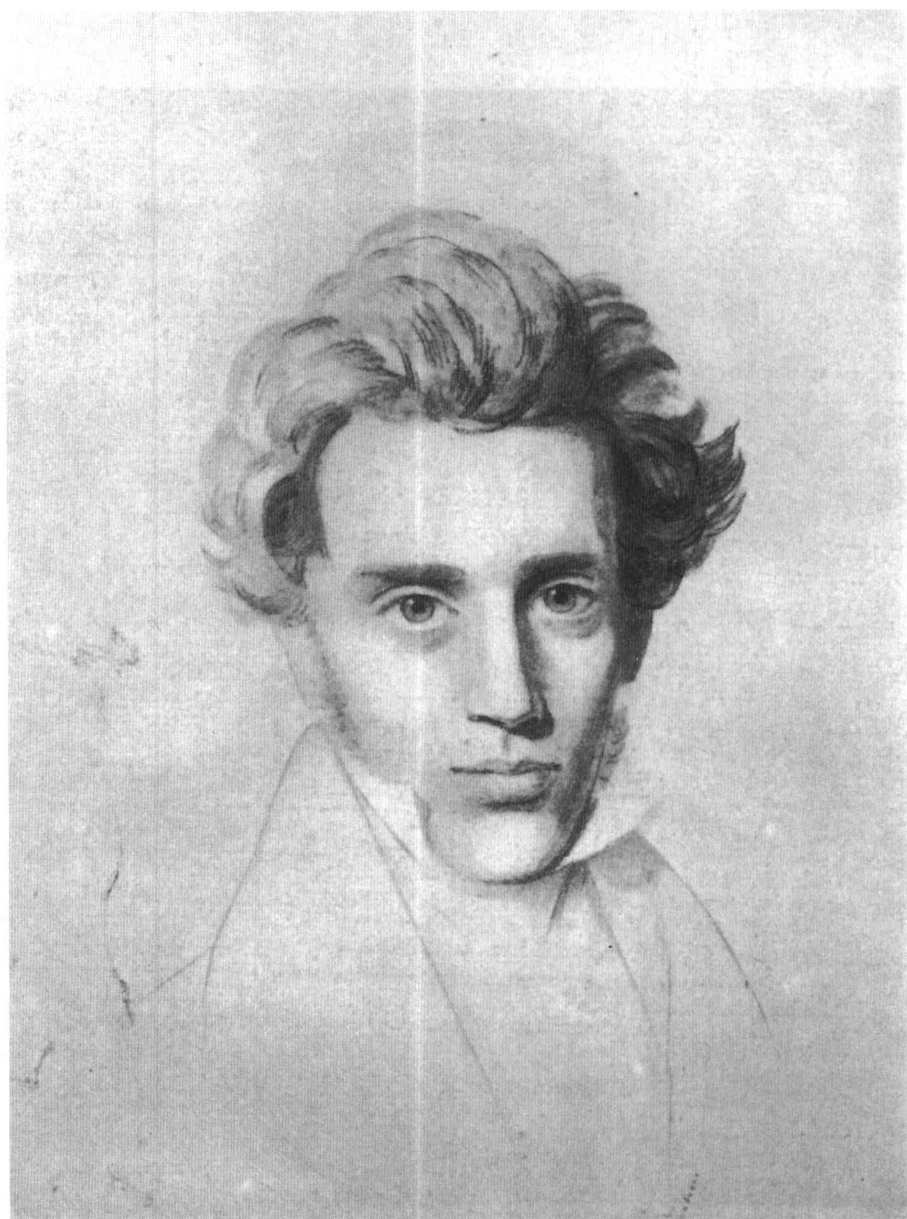
آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰ ـ ۱۷۸۸ م.)



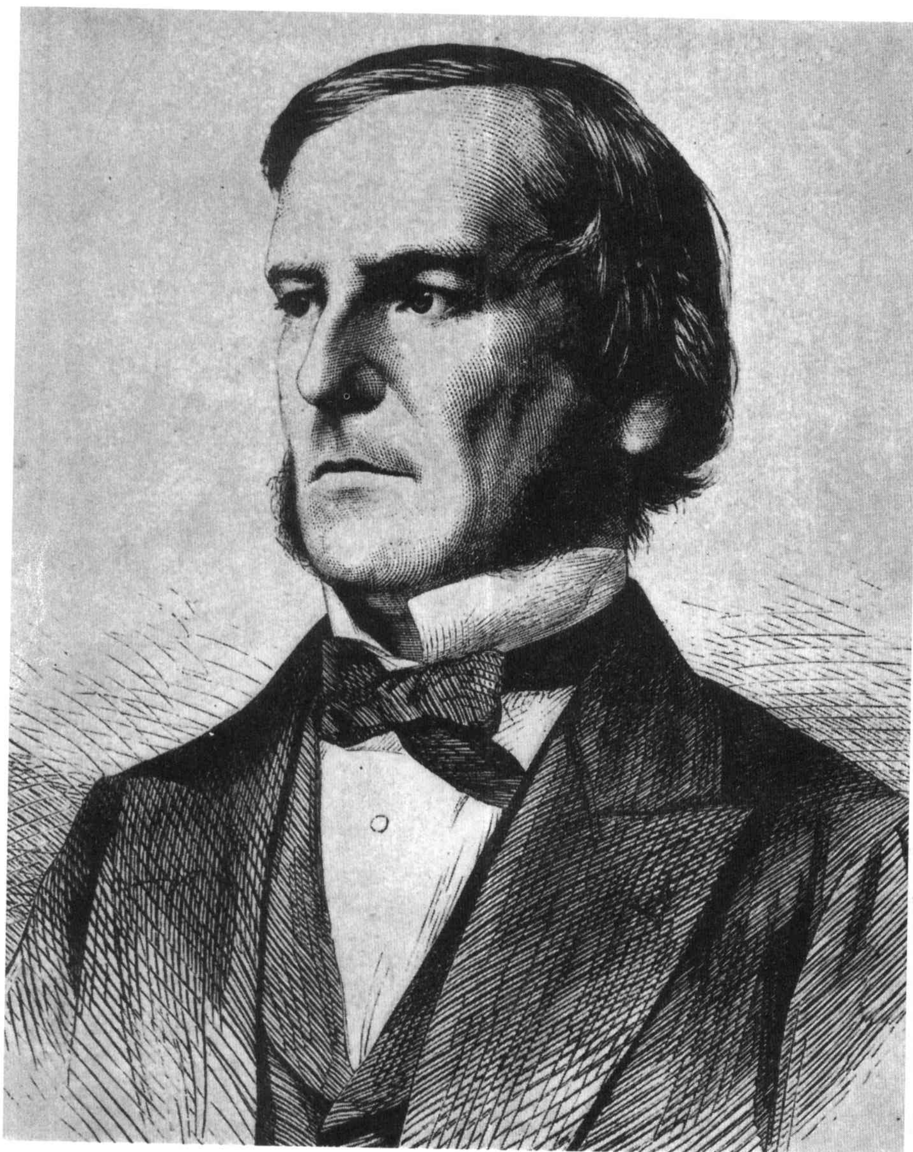
اوگوست کنت (۱۸۵۷ ـ ۱۷۹۸ م.)



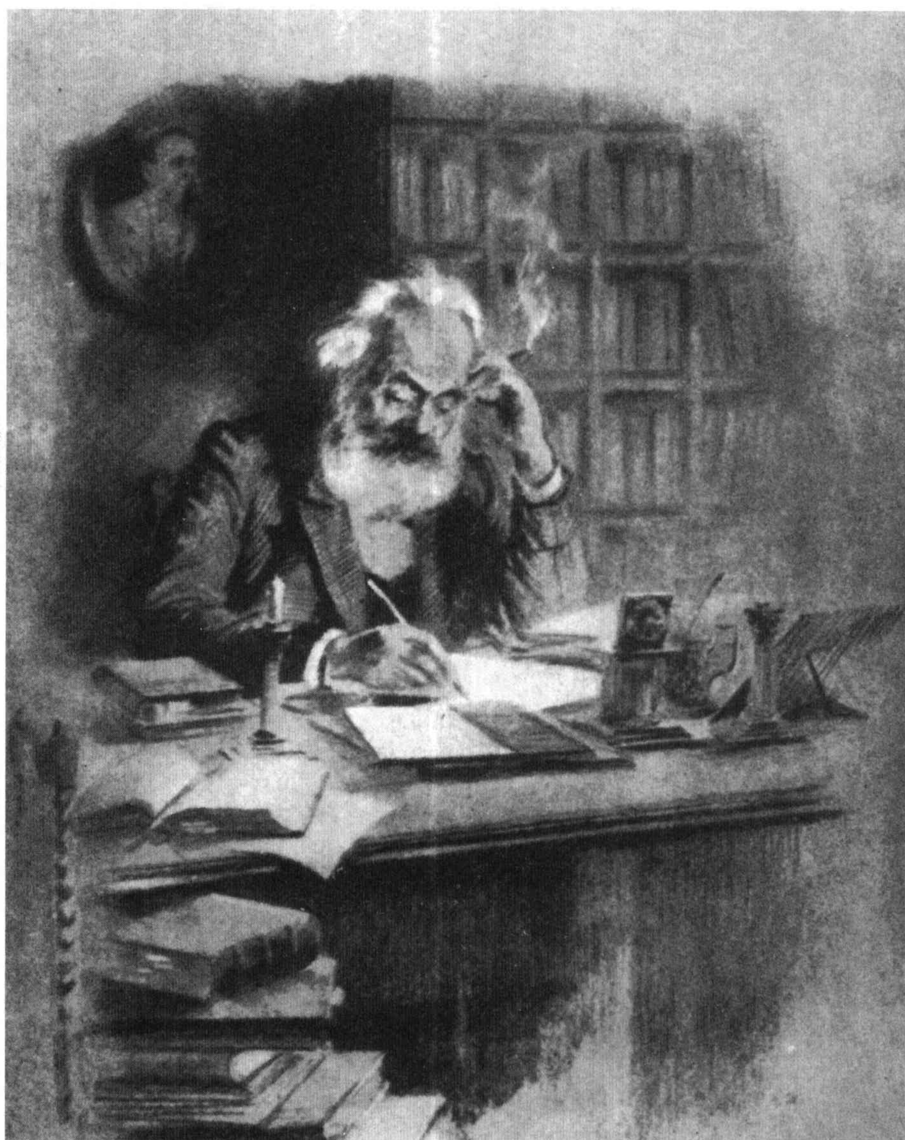
جان استوارت میل (۱۸۷۳ ـ ۱۸۰۶ م.)



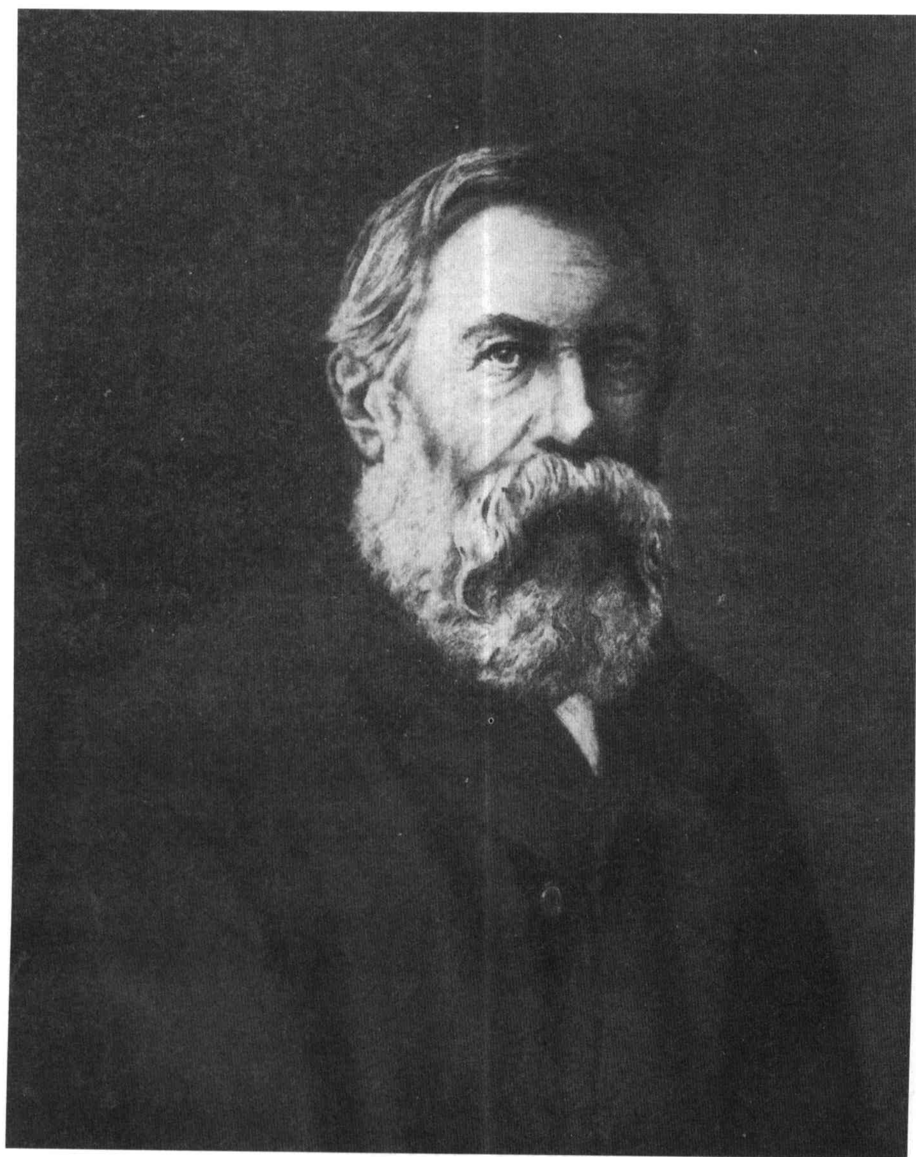
سورن کیرکگور (۱۸۵۵ ـ ۱۸۱۳ م.)



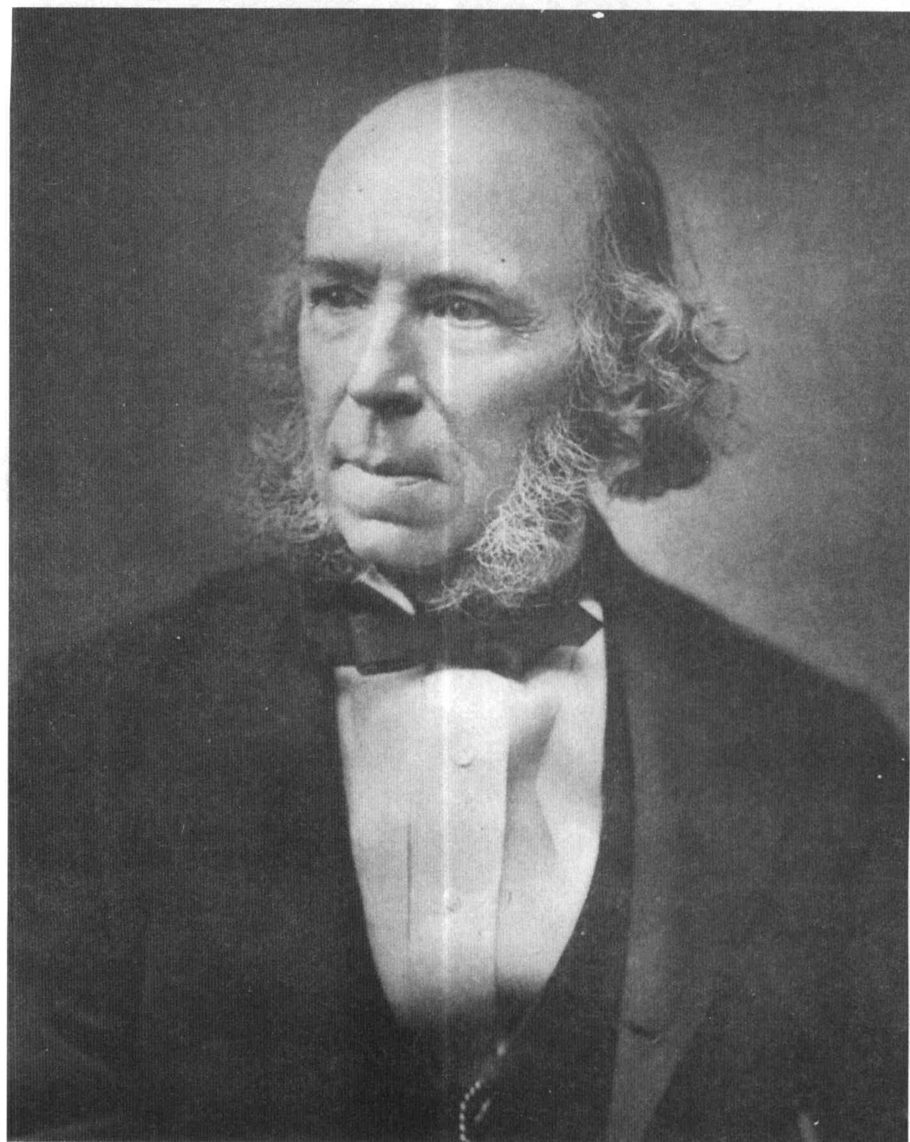
جورج بول (۱۸۶۴ ـ ۱۸۱۵ م.)



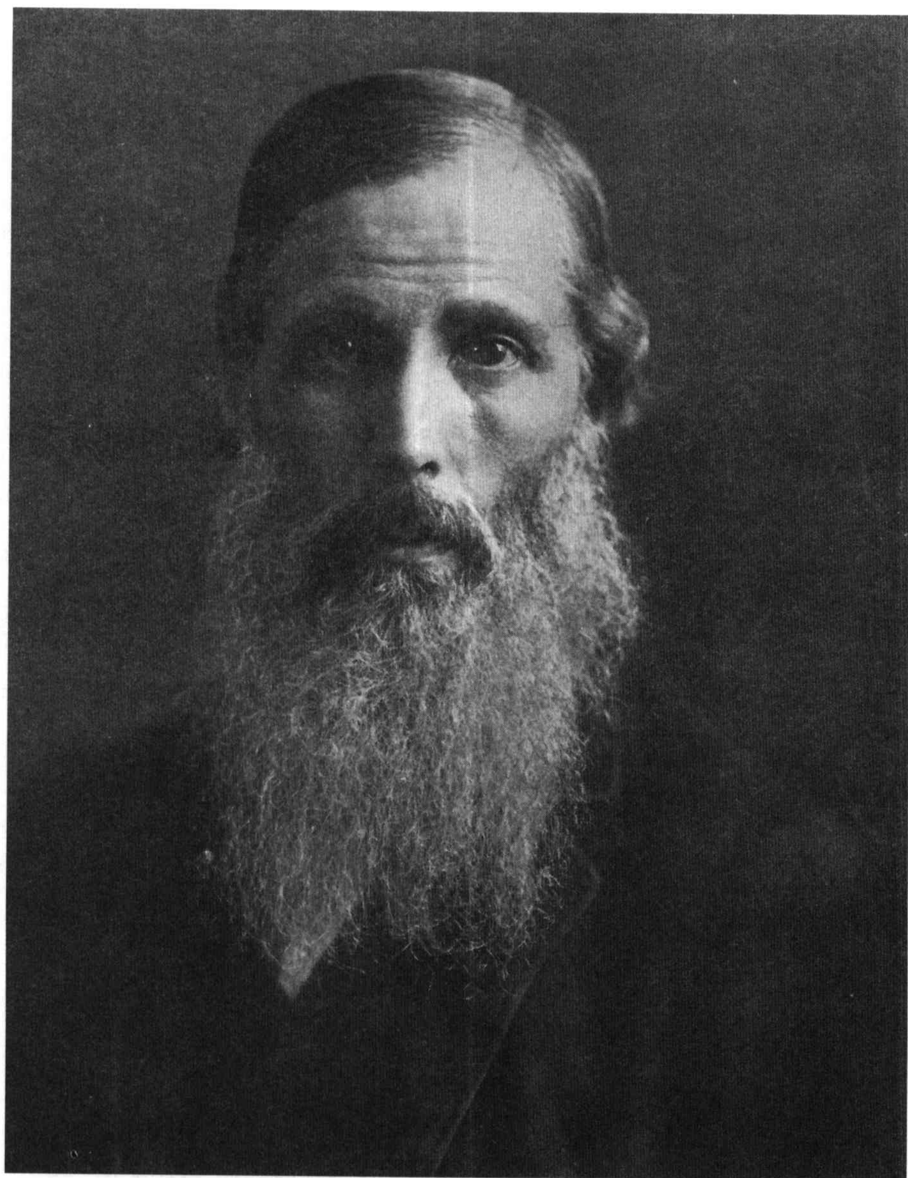
کارل مارکس (۱۸۸۳ ـ ۱۸۱۸ م.)



فریدریک انگلس (۱۸۹۵ ـ ۱۸۲۰ م.)



هربرت اسپنسر (۱۹۰۳ ـ ۱۸۲۰ م.)



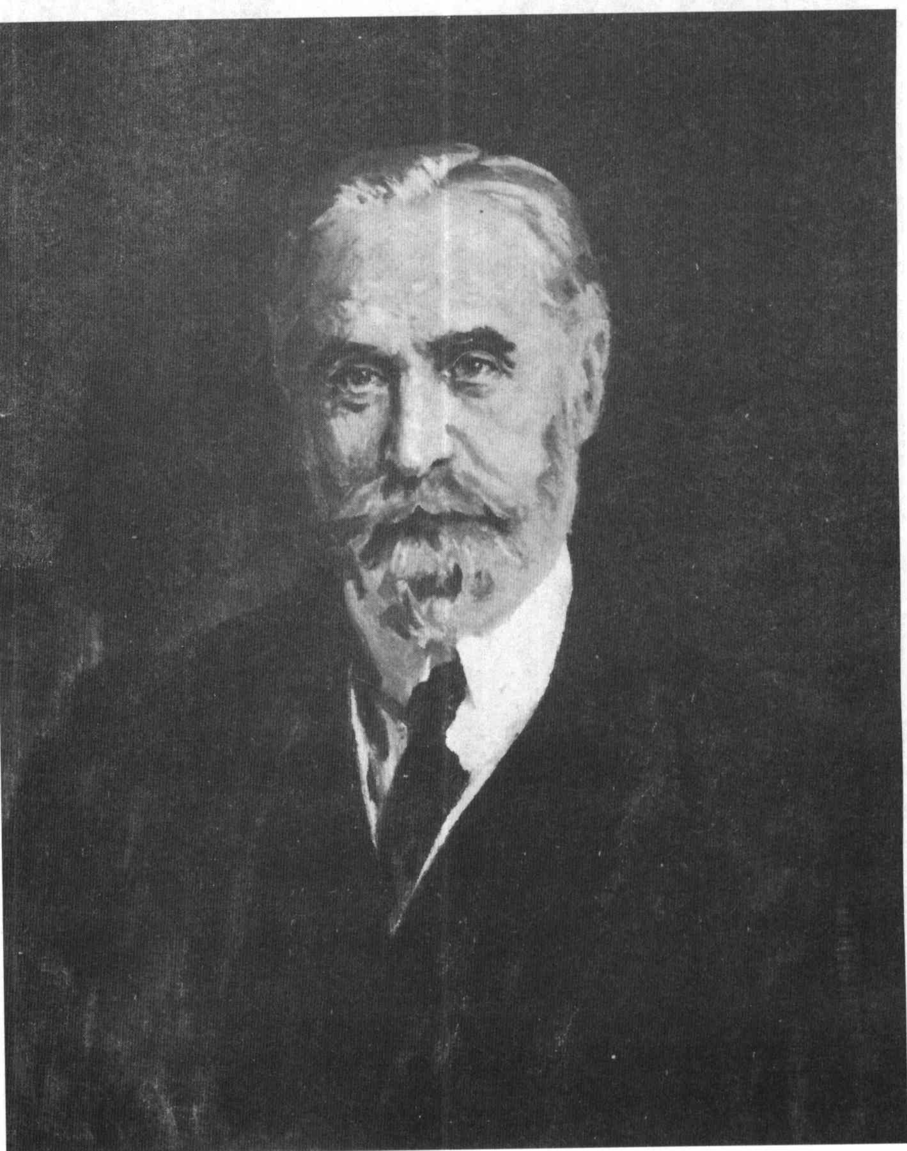
هانری زیگویک (۱۹۰۰ ـ ۱۸۲۸ م.)



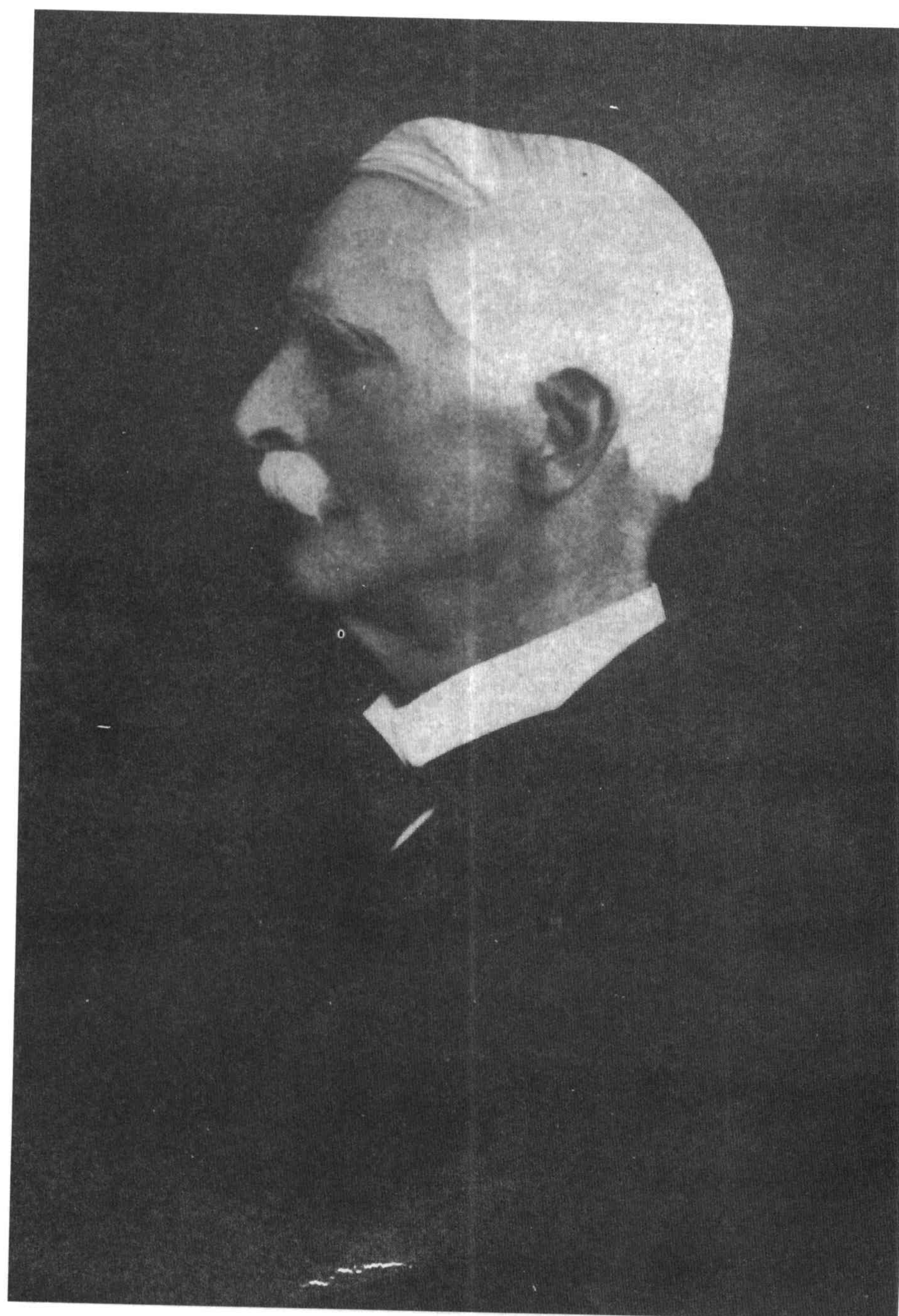
ویلیام جیمز (۱۹۱۰ ـ ۱۸۴۲ م.)



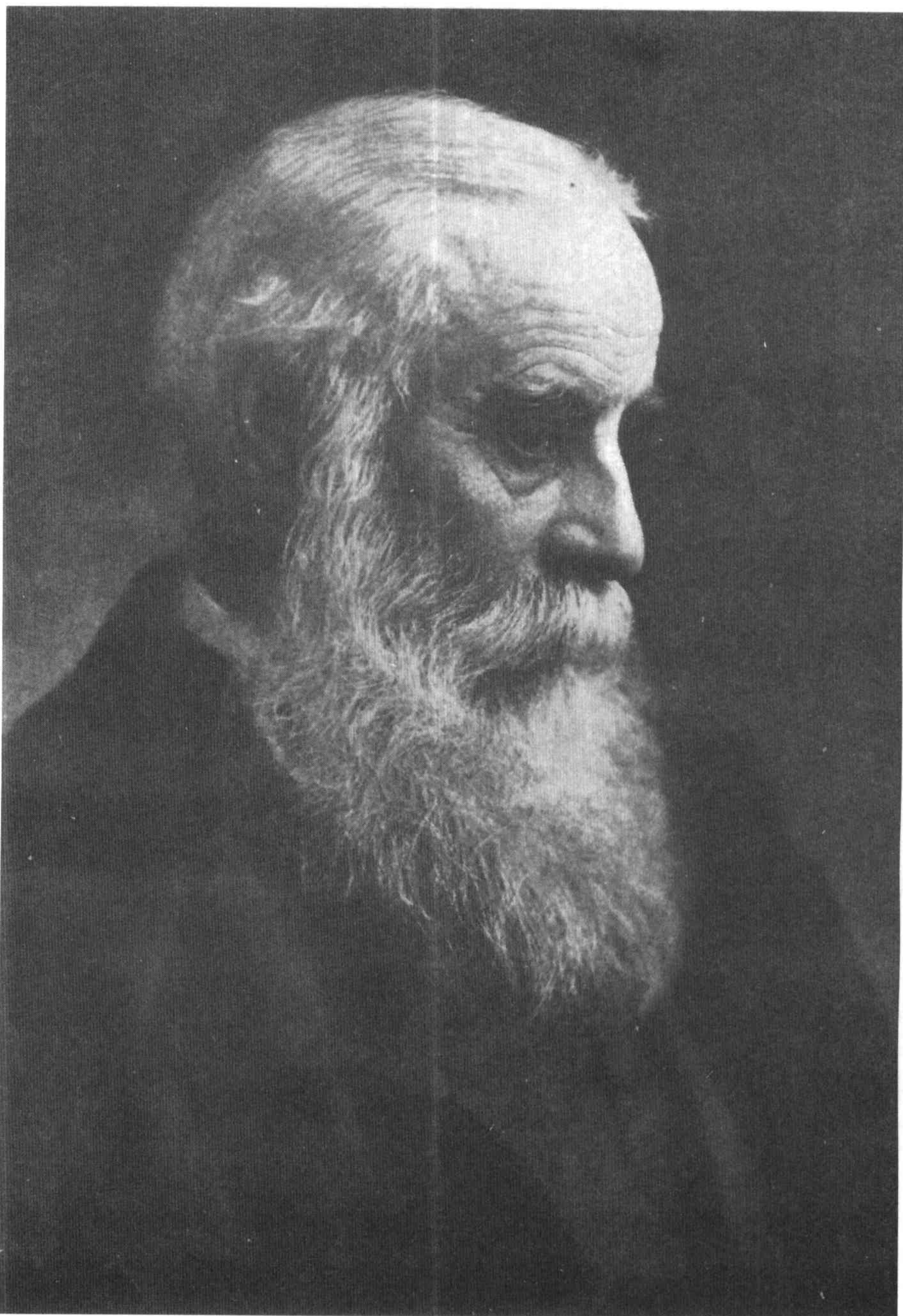
فریدریک نیچه (۱۹۰۰ ـ ۱۸۴۴ م.)



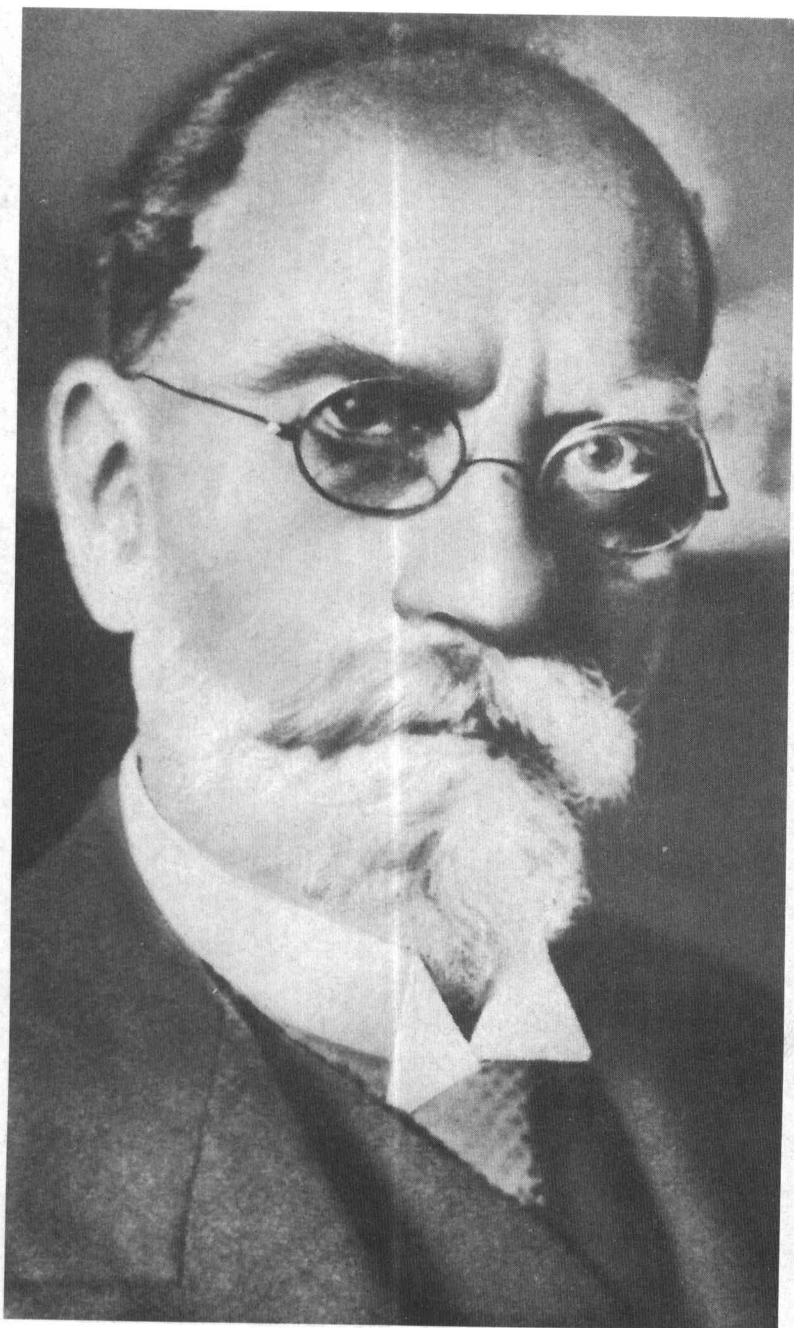
فرانسیس هربرت برادلی (۱۹۲۴ ـ ۱۸۴۶ م.)



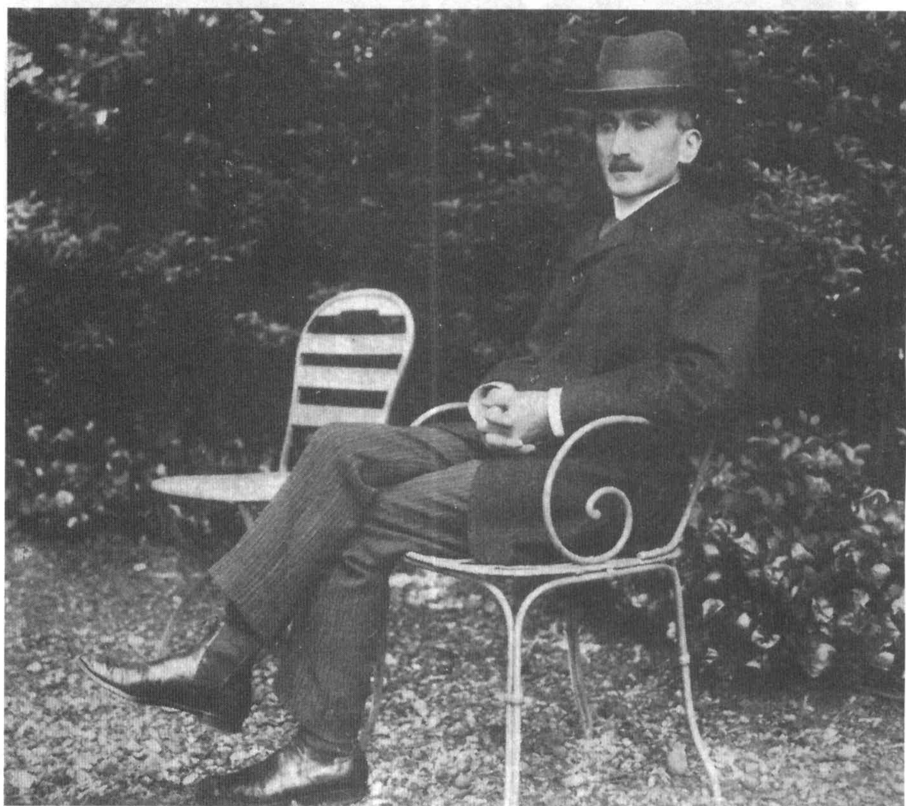
برنارد بوزانکت (۱۹۲۳ـ ۱۸۴۸ م.)



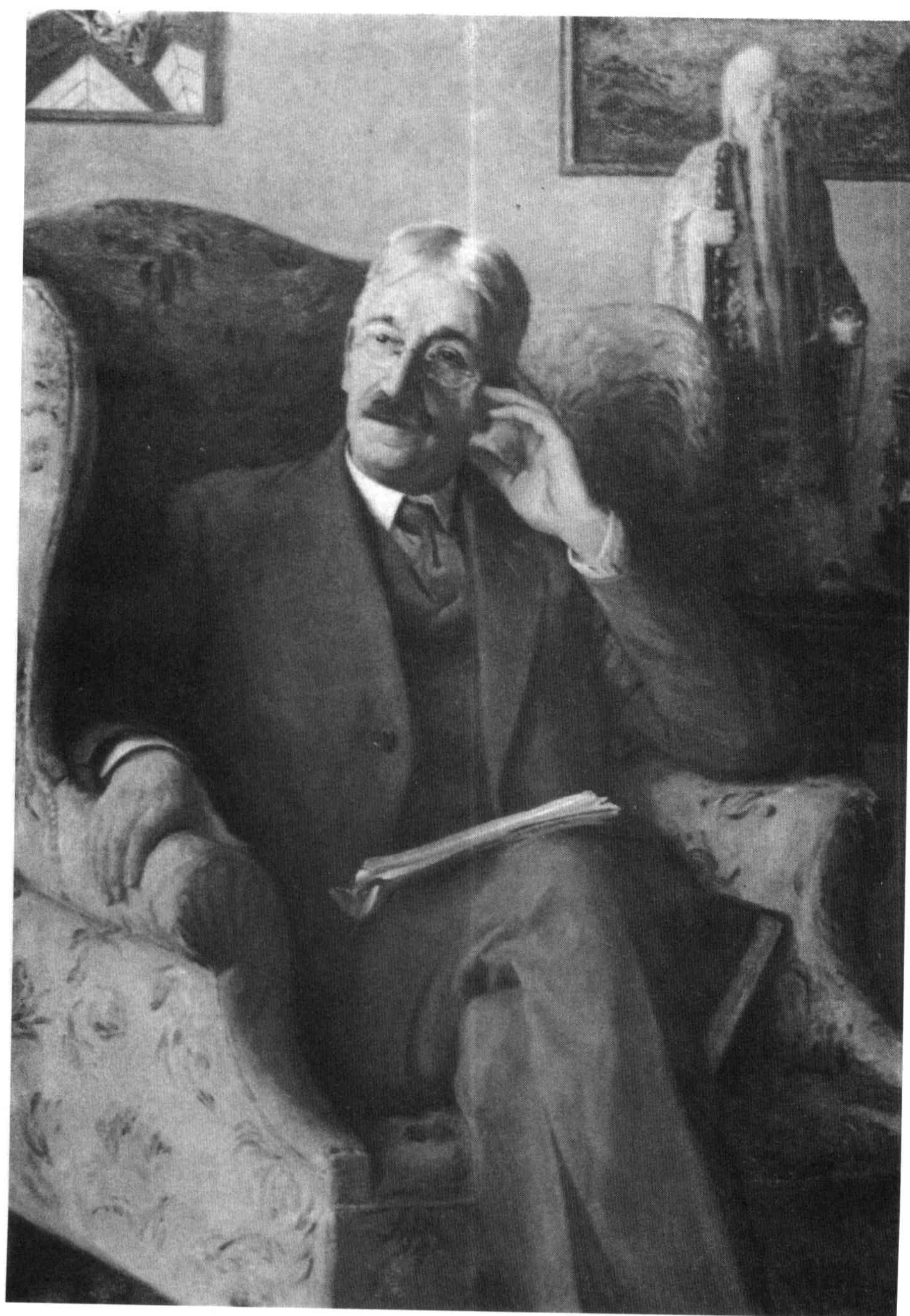
جان کوک ویلسن (۱۹۱۵ ـ ۱۸۴۹ م.)



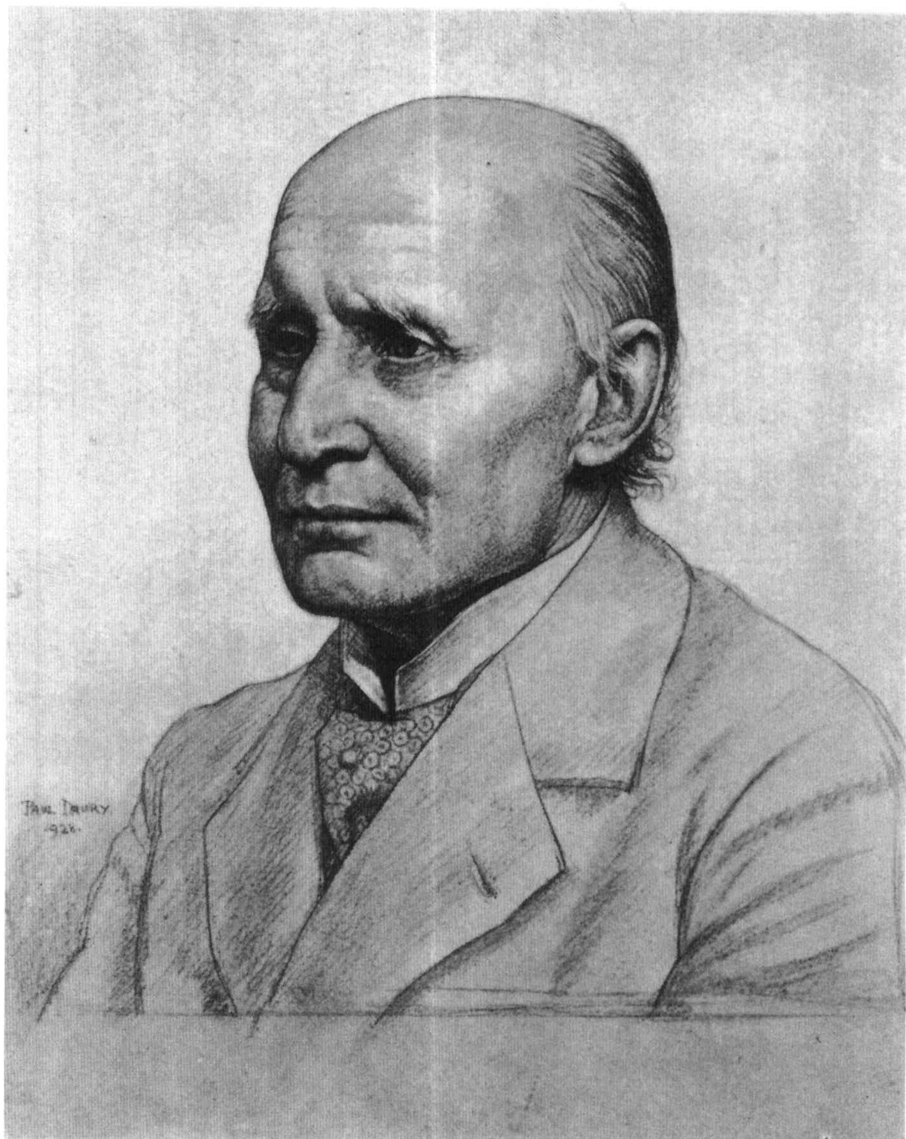
ادموند هوسرل (۱۹۳۸ ـ ۱۸۵۹ م.)



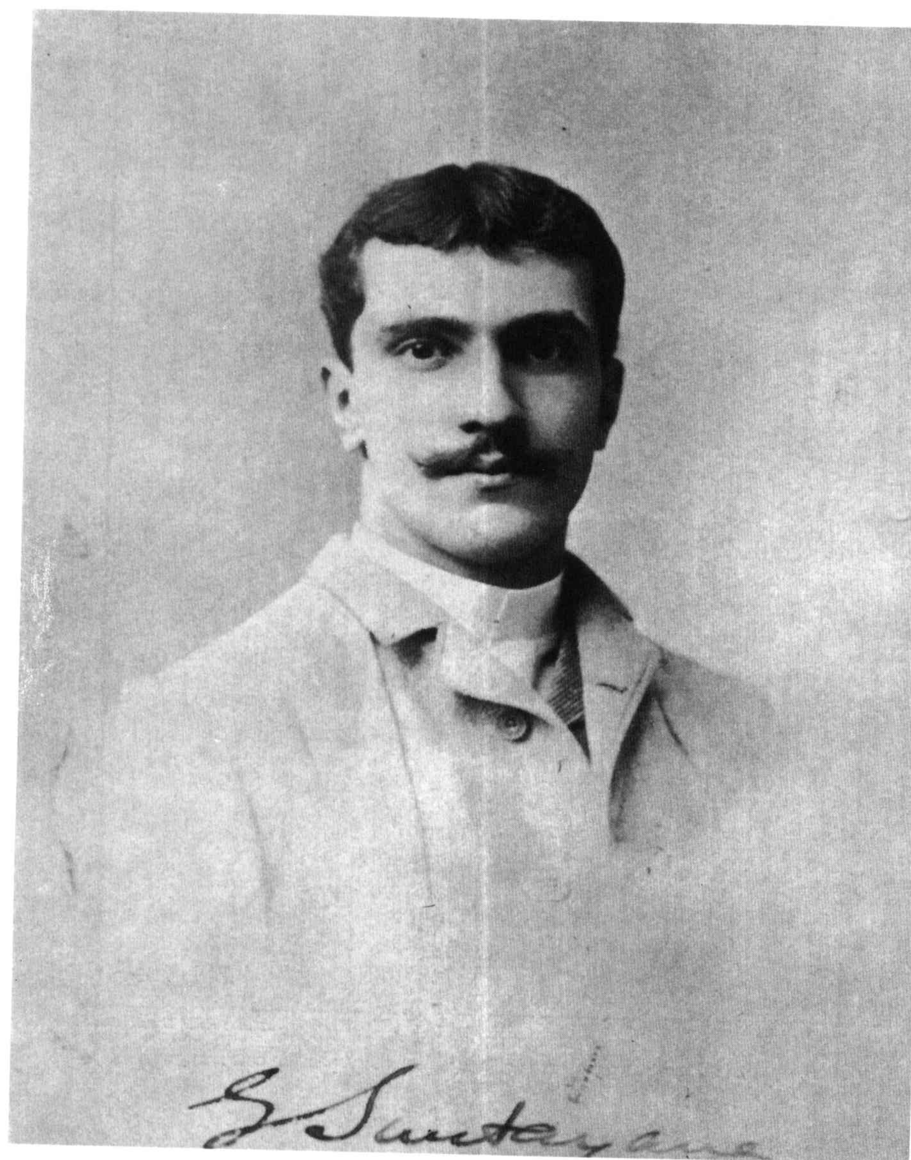
هانری برگسون (۱۹۴۱ ـ ۱۸۵۹ م.)



جان دیویی (۱۹۵۲ ـ ۱۸۵۹ م.)



آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷ ـ ۱۸۶۱ م.)



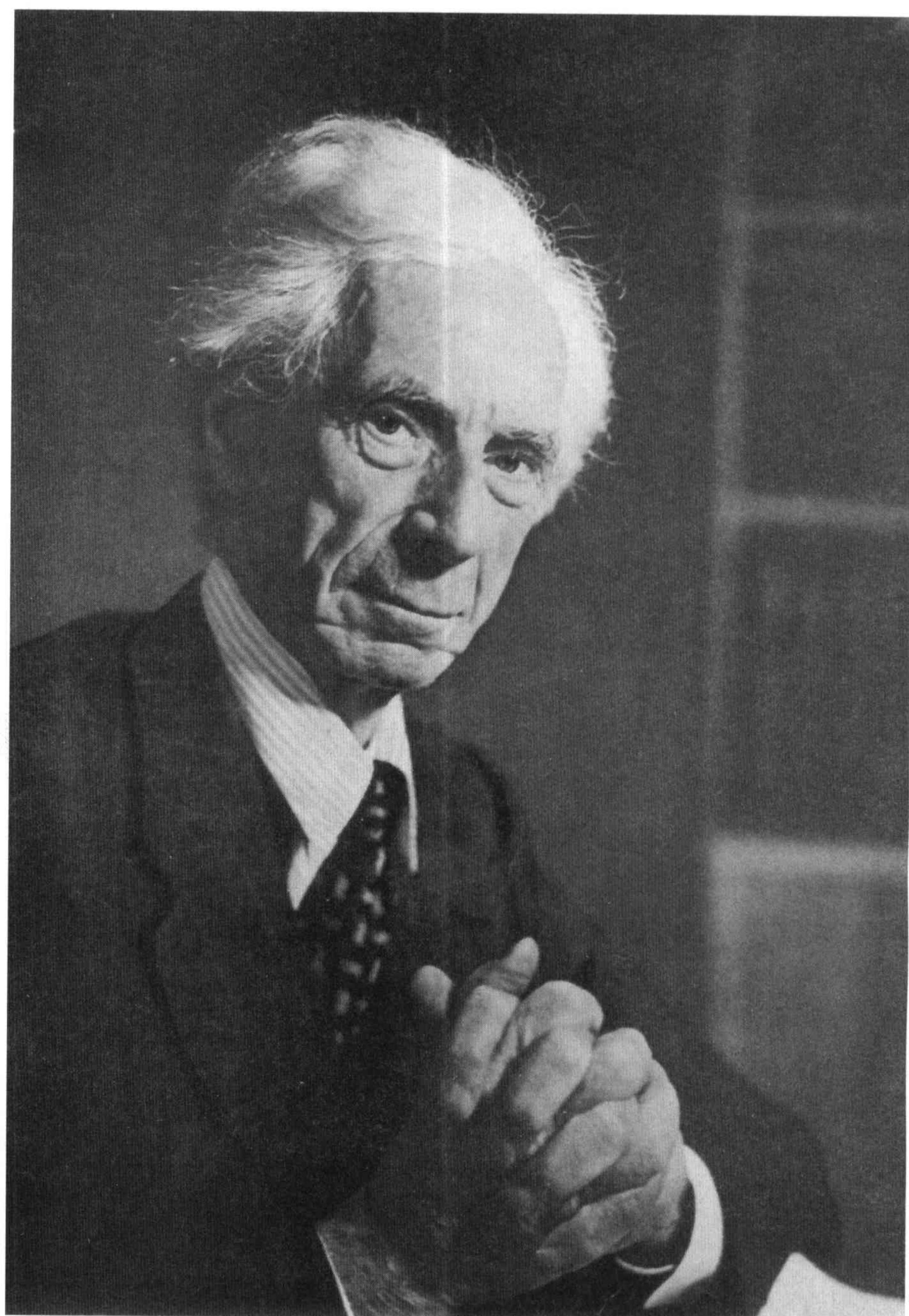
جورج سانتایانا (۱۹۵۲ ـ ۱۸۶۳ م.)



جان مک‌تاگارت (۱۹۲۵ ـ ۱۸۶۶ م.)



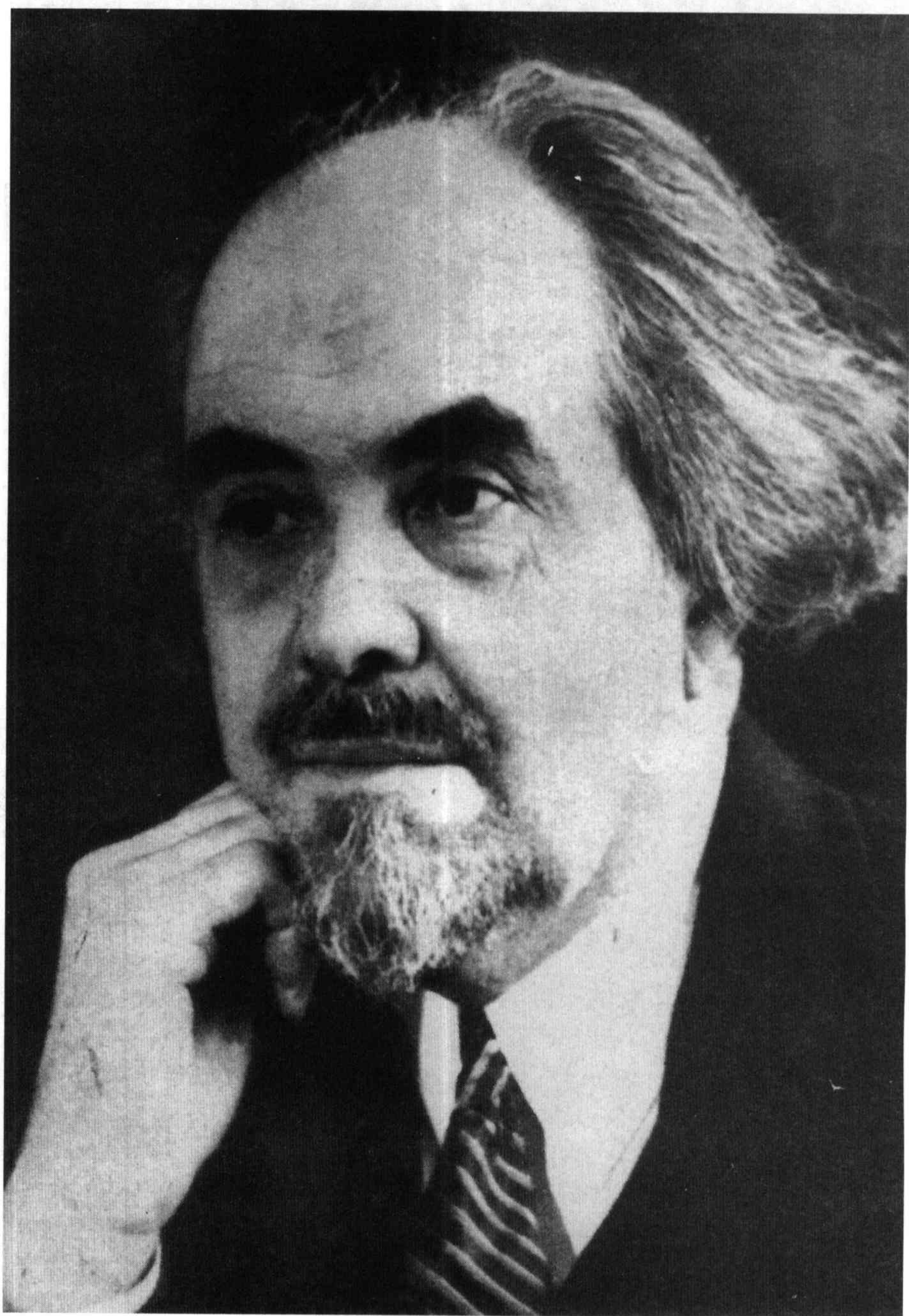
بندتو کروچه (۱۹۵۲ ـ ۱۸۶۶ م.)



برتراند راسل (۱۹۷۰ ـ ۱۸۷۲ م.)



جورج ادوارد مور (۱۹۵۸ ـ ۱۸۷۳ م.)



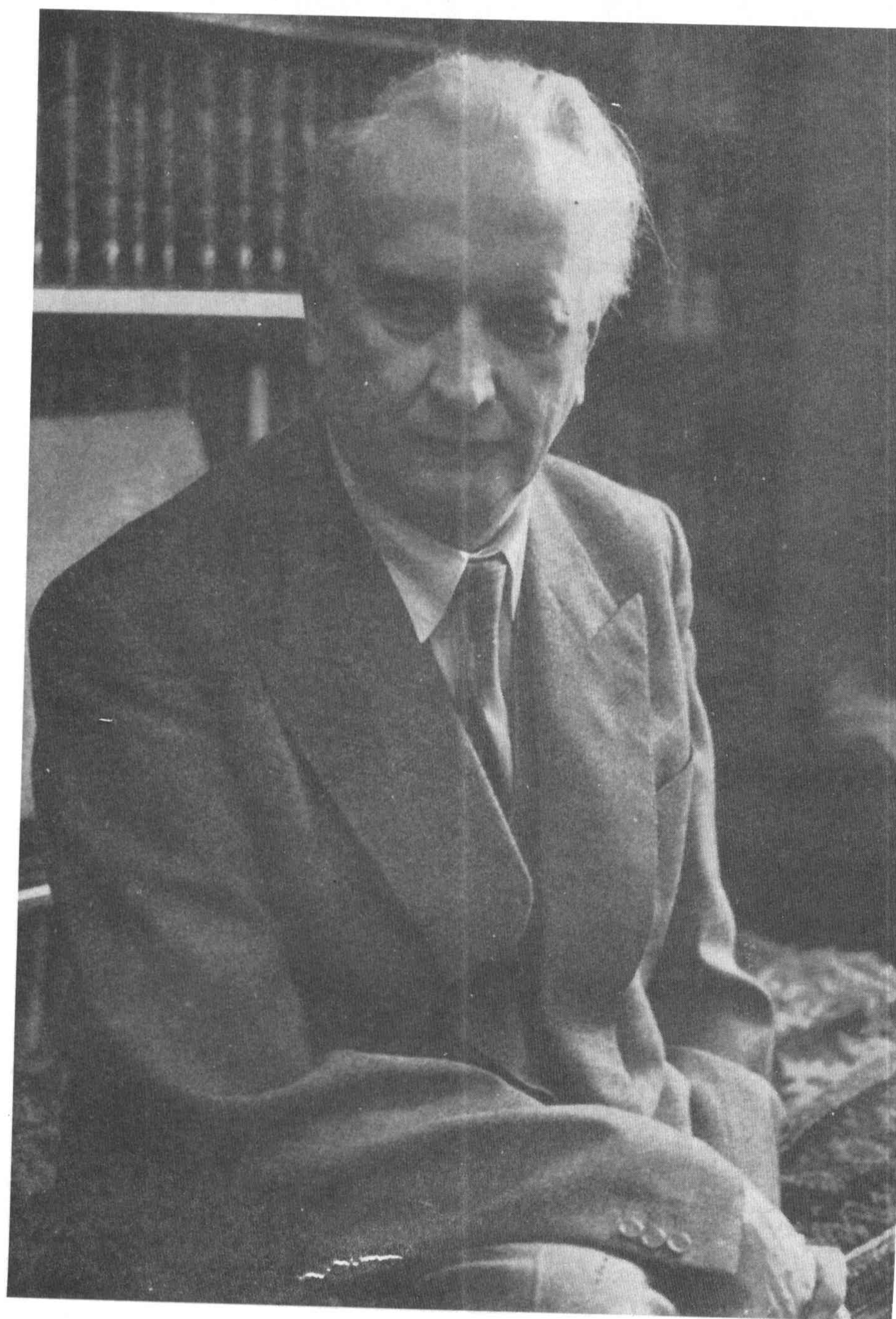
نیکلائی بردیایف (۱۹۴۸ ـ ۱۸۷۴ م.)



ویلیام دیوید راس (۱۹۴۰ ـ ۱۸۷۷ م.)



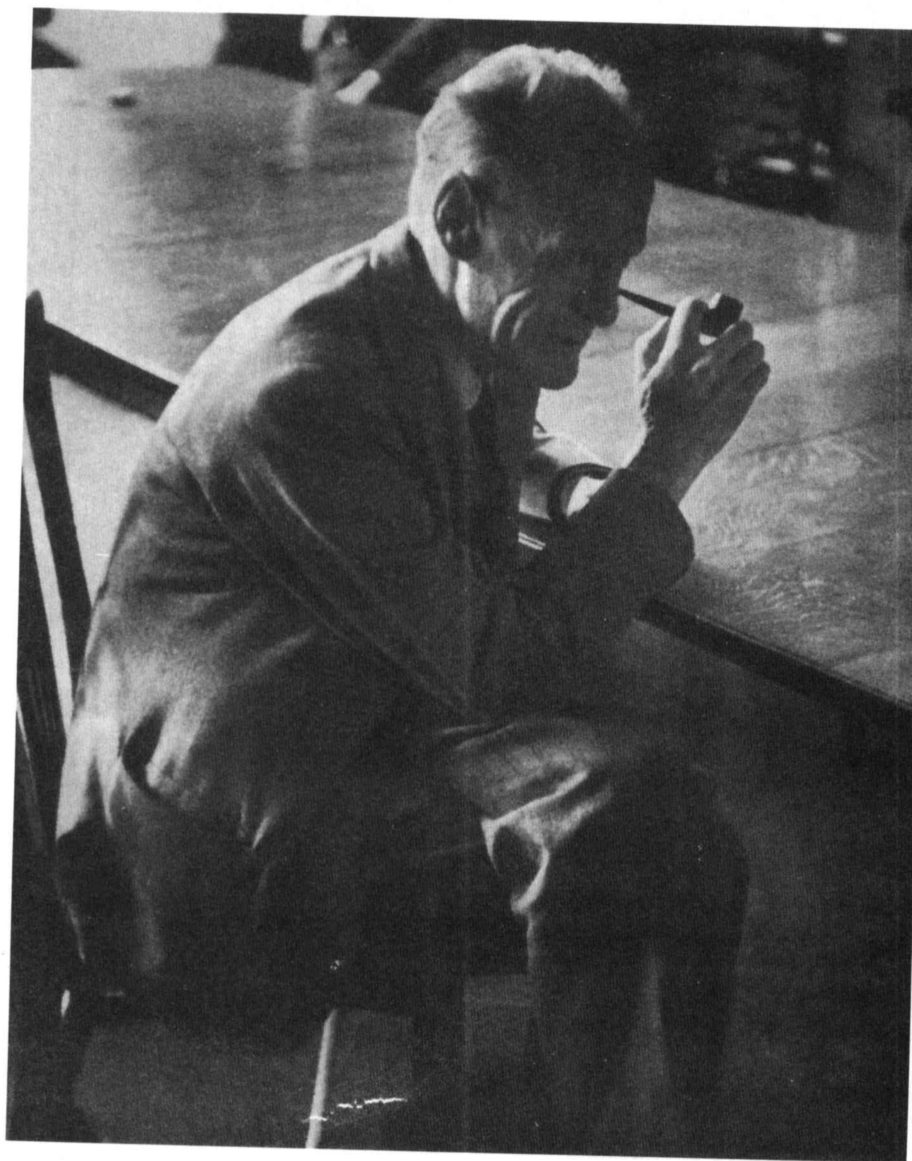
ژاک ماری تین (۱۹۷۳ ـ ۱۸۸۲ م.)



کارل یاسپرس (۱۹۶۹ ـ ۱۸۸۳ م.)



مارتین هایدگر (۱۹۷۶ ـ ۱۸۸۹ م.)



جیلبرت رایل (۱۹۷۶ ـ ۱۹۰۰ م.)



ژان پل سارتر (۱۹۸۰ ـ ۱۹۰۵ م.)



آلفرد آیر (۱۹۸۹ ـ ۱۹۱۰ م.)



جان اوستین (۱۹۶۰ ـ ۱۹۱۱ م.)

این کتاب، اساساً برای دانشجویان فلسفه و آن دسته از خوانندگان فراهم آمده است که می‌خواهند بدونِ توقُّف و صرفِ وقتِ زیاد، زمان و مکانِ زندگانی و خلاصهٔ اندیشه‌های فیلسوفی از فیلسوفان را بیابند و بخوانند.

اما فلسفه چیست؟ فلسفه، دوست داشتن خردمندی است و فیلسوفْ دوستدارِ خردمندی و خِرَدوَرزی. اما هر کس که چیزی را دوست می‌دارد بدین معنی نیست که مطلوب خود را به‌دست آورده و او را در آغوش گرفته، نه بلکه بدین معنی است که دنبالِ چیزی که دوست دارد می‌رود، و بسا که هرگز به مطلوبِ خود نمی‌رسد، ولی او البته سست نمی‌شود و راهِ تفکُّر و «فلسفیدنِ» خود را ادامه می‌دهد. فلسفه، در واقع همین طَیِّ طریق و سپردنِ راه است، و آنچه از افکار و اندیشه‌هایِ بزرگ و همین‌طور اکتشافات و اختراعاتِ سُترگ پدید آمده، نتیجهٔ همین پژوهش و دوستداریِ حقیقت و سپردنِ راه‌هایِ سخت کنجکاوی و بررسی بوده و بس.

اپیکور (وفات، ۲۷۰ ق.م.) فیلسوفِ یونانی می‌گفته است که «تنها یونانیان تَفَلْسُف می‌کنند!» (← سیمون وَن دِن بِرْگ، ترجمهٔ تهافُتِ التهافُتِ ابن رشد، ۱/۲، به نقل از Diog Laert, X . 117) و نیز گذشته از اظهارِ اعجاب و خُضُوعِ ابن‌سینا در برابر ارسطو (در مقدّمهٔ «منطقِ» شفاء)، ابن میمون قرطبی (وفات، ۱۲۰۴ م.) در دلالة‌الحائرین (۱/۷۱، ترجمهٔ انگلیسی) می‌گوید: «هر کس باید بداند که آنچه از این [مباحثِ] فلسفی که مسلمانان، معتزله و نیز آشاعره، بدان پرداخته‌اند اقتباس از یونانیانی است که فلسفیده‌اند، و یا از سُریانیانی است که خود را به انتقادِ آن فیلسوفان مشغول ساخته بوده‌اند ولاغیر...».

امروزه البته پژوهشگران، چنین یونان‌پرستیِ افراطی را نمی‌پذیرند و فلسفیدنِ اقوام دیگر از جمله مصریان، کلدانیان و ایرانیان و جز آنها را نیز در بارورشدنِ فلسفه دخیل می‌شمارند، ولی به اهمیّتِ بسزای یونانیان و حکیمان یونانی بسیار بها می‌دهند و فرهنگ و تمدّنِ غربی را ادامهٔ همان سُنّتِ فلسفی یونانی می‌شمارند.

در این کتاب نیز کوشیده شده است که این سیر و تداوم از آغاز تا امروز ـ ولو به اختصار ـ بیان شود.


ISBN 964-341-360-8
9789643413606

دورهٔ دوجلدی